395
ديسمبر
2012





نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي

الجزء الأول

تحرير: أوما ناريان و ساندرا هاردنغ
ترجمة: د. يمنى طريف الخولي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

395

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات
بعد - استعماري ونسوي

(الجزء الأول)

تحرير: أوما ناريان وساندرا هاردنغ

ترجمة: د. يمنى طريف الخولي



ديسمبر 2012

العنوان الأصلي للكتاب

Decentering the Center:

Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World

Edited by

UMA NARAYAN & SANDRA HARDING

Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis. 2002.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

المحرم 1434 هـ - ديسمبر 2012

المحتوى

تصدير

«تعمل الفلسفة النسوية على فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، وصياغة الهوية وجوهرية الاختلاف»

المترجمة

اجتمعت على تأليف هذا الكتاب سبع عشرة كاتبة من أنضر الوجوه المنجزة في الفكر النسوي. والفلسفة النسوية بدورها قد أثبتت وجودها كإضافة حقيقية، وحرث للأرضية العقلية واستنبات لبذور لم تُبذر من قبل، وباتت من المعالم البارزة في الفكر الفلسفي الراهن، الأقدر على استنطاق قواه النقدية. تبرز النسوية قدرة الفلسفة المتوالية على أن تنبعث متجددة، عفية فتية دائما، تنفض عن ريشها غبار الذي انقضى، وتنطلق برؤاها الثاقبة لاستشراف آفاق ما هو آت، متسلحة بالثابت الديناميكي فيها: مناهجها النقدية التي تسائل وتحاور، لتستجيب لمستجدات واقع يمكن دائما أن يكون أفضل. أوليست الفلسفة في النهاية هي الانعكاس المجرد الواعي لمرحلتها الحضارية، بقدر ما هي الرؤية النقدية؟

هؤلاء الكاتبات لهن مواقع واتجاهات واهتمامات مختلفة. فجاء كل فصل بمنزلة وحدة مستقلة، يمكن أن يبدأ أو ينفرد بها القارئ. ومع هذا تتجلى أحد جمالات هذا الكتاب الكثيرة في حوار داخلي عميق بينهن، يصنع وحدة عضوية ومنهجية تُحتذى، فتبدأ الكاتبة مما انتهت إليه جهود أخرى، تنصت إلى قولٍ آخر لتصدق عليه أو تستشهد به أو تنقده أو ترفضه، أو تحاول أن تتقدم ببديل أفضل. يمتد هذا إلى محاورة أخريات وآخرين وإسهامات مختلفة ذات صلة بالميدان.

وفي النهاية تأتي المحصلة لتسد فراغا في المكتبة العربية، من حيث تعطي صورة حية نابضة لجوانب من الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ليس في الولايات المتحدة الأمريكية فقط، بل أيضا فلسفة القارة من كندا إلى المكسيك، ويمتد الحوار المتوهج إلى مناطق في أمريكا الجنوبية؛ فنتعرف على جوانب مثيرة من الفلسفة الأمريكية ومن واقع اللاتين، وأصول ثقافاتهم وعقائدهم وعوائدهم، وإنجازات فلسفية لهم جديرة بأن تستوقفنا، من قبيل نقد إنريك دوسيل الثاقب للتنوير الذي يكشف عن أساطير أوروبية حداثية، في جوهرها استعمارية، تسربلت بأزياء العقلانية الرشيدة والحقائق الموضوعية المطلقة بغية إقصاء الآخر وإحكام مركزية الغرب وهيمنته على العالمين. ويتوشج هذا مع الفلسفة النسوية التي انطلقت لتقويض المركزية الذكورية بما تنطوي عليه من بنية تراتبية سادت لتعني الأعلى والأدنى، امتدت في الحضارة الغربية من الأسرة إلى الدولة إلى الإنسانية جمعاء، فكانت أعلى صورها في الاستعمارية والإمبريالية. وكان استبعاد المركزية الذكورية استبعادا للمركزية الغربية، وللاستعمارية والإمبريالية والعنصرية.. تحريرا للشعوب من الهيمنة الغربية. فتعمل النسوية على «فضح ومقاومة كل هياكل الهيمنة وأشكال الظلم والقهر والقمع، وتفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية، وإعادة الاعتبار للآخر المهمش والمقهور، والعمل على صياغة الهوية وجوهرية الاختلاف، والبحث عن عملية من التطور والارتقاء المتناغم، تقلب ما هو مألوف وتؤدي إلى الأكثر توازنا وعدلا»(*).

(*) هذا ما عنيته في بحثي: النسوية وفلسفة العلم، في: مجلة «عالم الفكر»، المجلد34، العدد الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر- ديسمبر 2005. ص 9-69. ثم يأتي كتاب «نقض مركزية المركز» المصداق البليغ على هذا.

ومن هذه المنطلقات بعد-الحداثية، بعد-الاستعمارية، يتخلق حوار منفتح بين الشمال والجنوب، وبين كل الأطراف في عالم لا مركزية فيه، ليأخذ كل طرف مكانا له تحت الشمس، وليس في ظلال هيمنة آخر والتبعية له. فهذا الكتاب أصلا وهدفا من أجل تأكيد وتأصيل التعددية الثقافية، بما تقتضيه من تفهم للاختلافات وقبول للآخر، نشدانا لعالم أكثر عدلا وأكثر إنسانية، وأكثر خصوبة وثراء.

لم يأت هذا الدفاع المشبوب عن التعددية الثقافية في صورة خطاب إنشائي أو طوباوي، بل جاء خطابا فلسفيا رصينا، مسلحا بصياغة مفاهيم دقيقة وبترسيم وتحليل استراتيجيات - خطابية وواقعية - فعالة لاستيعاب التعددية والتشاركية واجتثاث المركزية والاستعمارية من جذورها، تضيدا لعصر ما بعد الاستعمارية، وإيضاح إيجابياته وفاعليات توظيفها. وأيضا يتتبع رواسب الاستعمارية الماثلة ومثالبها، ويتلمس الطرق للخلاص منها ومن آفات المركزية الغربية التي تبلورت في العنصرية، حتى يستحث البيض على أن يعصفوا بالعنصرية البيضاء ليكونوا «ناكثين لها» غادرين بها، وفي هذا مجدهم وشرفهم.

ويناقش الكتاب استراتيجيات الخطاب العالمي، وحقوق الإنسان ومعوقات الديموقراطية، والمقاومة والقضايا الشائكة المتعلقة باللغة والقومية والهوية والغيرية والآخر واختلاف الثقافات.. والمناطق الحدودية حيث تنفصل وتتصل ثقافتان، ويتعرض للاتجاهات الأصولية الصاعدة في الجنوب.. هذا فضلا عن بحث قضايا التنمية المستدامة والبيئة... وطبيعة التقدم العلمي والتقدم الإنساني، وتطور الإبستمولوجيا [فلسفة المعرفة] ووحدة منهج العلم، وقيمه، والزعم بنمط واحد ووحيد للمعرفة الكونية العامة... وكيفية تعظيم الإيجابيات وتقليص السلبيات في هذا، بما يحقق مصلحة كل الأطراف، وليس فقط مصلحة «المركز» أو ما يريد أن يكون هو المركز.

وتترسم على صفحات عديدة معالم ومناهج وصعوبات الدعوة لاتحاد نساء الشمال ونساء الجنوب، واستكشاف وتقويم المفاهيم المتعلقة بالمرأة

عبر الثقافات المختلفة. ولا ثقافة تفوق الأخرى أو تعتبر نفسها الأرقى، فالنسوية قامت أصلا من أجل تقويض التراتبية الهرمية والبحث عن خطاب عولمي جديد تتشارك فيه كل الأطراف، وليس خطابا موجها من المركز إلى الأطراف.

هكذا نستقي من هذا الكتاب كيف تكون الفلسفة حوارا بين سائر الثقافات التي تشكل عالمنا، وضرورة إغلاق عصر المركزية الغربية وأي مركزية أخرى يرتد معها البشر إلى مركز فاعل وأطراف مهمشة، إلى سائد ومسود، من هنا كان العنوان «نقض مركزية المركز».

* * *

وقد جاء الخطاب حيا نابضا معيشا إلى درجة لافتة. ولا غرو، فالنسوية تجسد روح الفلسفة الراهنة التي سبق أن انطلقت على مدار القرن العشرين عازفة عن بناء أنساق شامخة، فأصبحت مناهج أكثر منها مذاهب، أي أسلوبا للبحث وطريقة للنظر وليست مصفوفة من الحقائق أو بناء مهيبا من الأفكار المطلقة. الفلسفة كما تتبدى لنا الآن رؤية جماعية وجهد تعاوني وتحليلات متكاملة. وكل جهد مخلص رصين مُقتفٍ للأصول يمكن أن يحتل مكانه في المنظومة، فلم تعد الفلسفة هي كبد الحقيقة وقد تجلى لعبقرية فرد فريد يعرضها على تلاميذ أو قراء ينصتون ويرددون.

وفي هذا غلب الابتعاد عن المطلق والمجرد والذهني الخالص، والميل نحو الواقعي والعيني والجزئي والمعيش والفعلي والنسبي والهامشي والعرضي والمتغير والمتموضع، والتمسك بالتوجه المسؤول نحو ما هو تطبيقي. وقد باتت الفلسفة التطبيقية (*) من شواغل القرن الحادي والعشرين. ومن ثم ينقل لنا الكتاب جوانب نابضة معيشة من واقع الثقافة الأمريكية المعاصرة، بقدر ما ينقل لنا فلسفة تدهشنا بتدقيقها في المصطلحات ومنهجيتها وكيف تتوارد فيها الحجج ويتقابل الرأي والرأي الآخر.

(*) في كلية الآداب بجامعة القاهرة، فضلا عن الاهتمام بتعيين أهمية الفلسفة التطبيقية في المقررات الدراسية ذات الصلة، تم استحداث دبلوم دراسات عليا في «الفلسفة التطبيقية»، وتنظيم برنامج في التعليم المفتوح للفلسفة النظرية والتطبيقية.

ولئن كانت النسوية تمثيلا لروح الفلسفة الراهنة بشكل عام، فإنها تحديدا وتعيينا تمثيل قوي لما بعد-الحداثة بشكل خاص. فيعرض فلسفة تختلف روحها عن الروح المعهودة في الفلسفة الحديثة، أو كما تقول المقدمة: «إثارة تساؤلات مستجدة والانشغال بأشكال مستجدة من الحوار ومناقشة موضوعات مستجدة مع أطراف جدد»، وتبعا للخطوط المستجدة في الفكر الفلسفي الراهن من قبيل الخطاب والخبرة وسردياتها والتفكيك وما إليه. بل إن الكاتبات لا يتورعن عن نقض قديم - أو بالأحرى نقض حديث وحداثي - وقلبه رأسا على عقب إذا كان حائلا من دون جديد مثمر مفضٍ إلى الأفضل.

الفلسفة تتجدد دائما. وليس أدل على طريق جديد أو بعد-حداثي من أن الفلسفة الغربية الحديثة طويلا ما لقنتنا أن الهم الفلسفي في صلبه هو «الأسسية»، بمعنى البحث عن أسس بمنأى عن الشك تظل ثابتة ومتفردة لتبرير الأطروحة. وفي مقابل هذا يأتي الفصل الأول من الكتاب، وهو درس جميل في فلسفة الجمعيات والتجمعات والمجتمعات الصغرى، الفلسفية والفكرية والاجتماعية والمهنية، ليبدأ بتفكيك النزعة الأسسية في فلسفة الأخلاق التي تبحث عن أسس ثابتة عمومية لتبرير القيم والأحكام الخلقية، وذلك بحثا عن فلسفة خلقية جديدة قادرة على استيعاب الأعراف الثقافية والمعايير المحلية المختلفة. ثم يأتي الفصل الأخير من الكتاب، قويا ماضيا، ليقتحم النزعة الأسسية التي هيمنت على الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، حتى الثلث الأخير من القرن العشرين، ومازال لها موضعها الحصين ودورها المهم ولكنه لم يعد الدور الوحيد. إنها الباحثة عن أسس أو مبادئ أولية قادرة على تبرير ما يمكن أن نسميه معرفة، وجدها العلم حاسمة حازمة لازمة في الأسس التجريبية والمنطقية. وذلك لتوضيح كيف استنفدت الأسسية الإبستمولوجية مقتضياتها ووصلت إلى غايتها، ويجب استيعابها وتجاوزها إلى مرحلة جديدة تأخذ في اعتبارها أن العلم بناء اجتماعي ثقافي، لا يهبط من السماء ولا يحلق في الفراغ ولا يمارسه فرد منعزل، بل ينشأ في إطار ثقافي له متواضعاته وحيثياته وأعرافه التي تلقي

بثقلها. وبهذا يكـون العلم محملا بالقيم والأهداف الاجتماعية، ولا بد أن يكون ديموقراطيا يقبل التعددية الثقافية والاعتراف بالآخر. وهكذا يمكن أن نتفهم لماذا بات المصطلح الشائع الآن «فلسفات العلم» بدلا من «فلسفة العلوم».

إنها ملامح فلسـفة جديدة للعلـم، تتكامل مع رؤية سـاندرا هاردنغ، وهـي في طليعة فلاسـفة العلم المعاصرين أصحاب هـذا التوجه نحو ما هو اجتماعي وحضاري معيش. في الفصل الرابع عشـر تستكشـف أبعاد التفاعل بـين مقولات ثلاث تتميـز بأنها بنائية وتحليلية معا: الجنوسـة والبيئة والتنمية المستدامة، وتبين أنها لا ينفصل بعضها عن بعض، وتساهم فـي فضح جرائم التنوير وحيوداته. وتطرح هاردنغ السـؤال الجريء: هل الملايـين التي تنفقها وكالات الشـمال من أجل التنميـة في دول الجنوب، تصـب في مصلحة تلك الدول، أم أنها من أجل مواصلة المد الاسـتعماري الغربي بوسائل أخرى؟

ولا تفوتنا الإشـادة بحدة أوفيليا شـوته في الفصـل الثالث في إدانتها للاسـتعمار الغربي، فتنظر إليه من حيث هو جريمة لا بد من التكفير عنها بالقضاء على كل ما تبقى من آثارها، وتحاول أن تستبين الطريق إلى هذا من خلال القضاء على ثنائية الأنا-الآخر في أنماط للحوار بين الثقافات المختلفـة، أو بتعبيرها الحوار العابر للثقافات. وتطرح تسـاؤلات من قبيل: هل يمكن للنسـوية الغربية المعاصرة أن تتبرأ من القوى التاريخية للاسـتعمارية الغربية وما تفضي إليه من محو للآخر؟ ما هي نقاط الالتقاء بين النسويات من الأقطار النامية والنسـوية الغربية؟ هل ثمة أمل في طريق جديد للنظر إلى الأشياء بفضل المذاهب النسـوية بعد-الاسـتعمارية؟ ولا تكتفي بطرح هذه الأسـئلة النبيلة، فتعمل على تحديد إجابات واضحة، مشـددة على أن النسوية بعد-الاستعمارية تختلف عن النقد التقليدي للإمبريالية والاسـتعمار في أنها «تحاول أن تنأى بنفسها عن ثنائية الأنا-الآخر المتصلبة». وتحمل الفصول 11 و15 و16 موقفا شـبيها في مواجهة

العنصرية البيضاء. وتعمل ليندا ألكوف على «تحويل احترام-الذات الجمعي من نزعة طليعية عنصرية إلى التزام مخلص بالقضاء على العنصرية» و«مشروع شامل للسعي نحو تطوير تحول جماعي إلى هوية بيضاء لاعنصرية».

ولكن هل العنصرية مثلا مشكلة محلية في الواقع الثقافي الأمريكي ولا تقوم في واقعنا المحلي العربي؟ إن جدلية المحلي والعالمي في صدارة القضايا المطروحة. ولنتذكر اثنين من رواد الأدب العربي: الروائي العظيم نجيب محفوظ، وقد جعل المحلي عالميا يفوز بجائزة نوبل، أحيانا محلي جدا في أزقة وحواري القاهرة القديمة، وفي المقابل عميد المسرح العربي توفيق الحكيم حين جعل من العالمي ؟ من أوديب وبراكسا وبغماليون... ؟ محليا نابضا في ثقافتنا العربية. وهذا التفكير النسوي الباحث عن التعددية الثقافية في ما بعد - الاستعمار وما بعد المركزية الغربية يدرك أن المحلي هو الواقعي المعيش، ويأبى اكتساح العالمي لما هو محلي، أو العكس، فيخوض بحذر بالغ في الحدود بينهما. يطرح السؤال: متى نجعل من المحلي عالميا، ومن العالمي محليا؟ وكيف يمكن تخطي العقبات المحلية التي تحول دون التفكير العولمي؟ وفي محاولة الفيلسوفة الكندية المتميزة لورين كود(*) لتبين الطريق إلى التفكير العولمي الشامل لكل الأطراف، نجد مناقشة التقابل بين النسبوية والمطلقية، في منطق الاختلافات الحضارية، ونتعجب حين تشكو من طغيان الثقافة الأمريكية وتهميشها للثقافة الكندية، وكأن كندا من الدول النامية. ولكن ألا يعني هذا أن المشترك الثقافي أوسع مما نظن؟ وتقف باتريشيا هل كولينز على الفجوة الواسعة بين ما يرفعه الدستور الأمريكي من قيم المساواة للجميع وما

(*) لورين كود فيلسوفة نسوية متميزة، لأن الجمعية الأمريكية للنساء الفلاسفة (أو للنساء في الفلسفة) منحتها لقب المرأة الفيلسوفة المتميزة للعام 2009. وكود لها قول ثاقب في تبيانه لتطابق المركزية الذكورية والاستعمارية، وهو أن الظلم الذي نراه في معالجة أرسطو للنساء والعبيد هو عينه الظلم في معالجة شعوب العالم الثالث، إنه «تصنيف البشر والكيل بمكيالين». وقد حررت كود موسوعة ضخمة وافية للفلسفة النسوية، صدرت طبعتها الأولى العام 2000، ثم توالت طبعاتها، وهي: Lorraine Code (ed.), Encyclopedia of Feminist Theories, Routledge & Kegan Paul. London & New York.

يشــهده الواقع هناك من تفاوت وظلم وتراتبات هرمية بفعل الجنوسة والعنصريــة والطبقة الاجتماعية. إذن الفجوة بــين الواقع والمثال همٌّ إنساني مشترك.

وفي جدلية المشترك/المختلف لا بد أن يثبت الاختلاف الثقافي ذاته. وتظل الفلسفة الغربية النسوية تحمل اختلافاتها عن منظومة القيــم في عالمنا نحــن، وقد تمثل التطرفَ الغربيَ بشــكل عام في مســائل من قبيل امتلاك الإنسان لجســده وحرية الميول الجنسية، إلى درجــة الكفاح من أجل اعتبار المثلية الجنســية حقا من حقوق الإنســان، وهــو ما تصدعنا به وســائل الإعــلام وتصريحات كبار المســؤولين في الغرب! وثمة أيضا الاختــلاف في منطلقات أعمق، من قبيــل اعتبار المرأة في حد ذاتها مبتدأ وغاية، جريا على منوال النزعة الفردية المميــزة للحضارة الغربية بجملتها. وتظل حضارتنا لا تقبل التفكيك الغربي لمنظومة الأســرة. إنها ببساطة الاختلافات والتعددية الثقافية.

* * *

وكما يقال: من يؤلف كتابا ينتظر المديح، أما من يترجم كتابا فحسبه أن ينجو من اللوم. ولم يكن سهلا أن أنجو من اللوم حين ترجمت مثل هذا الكتــاب، وكم قضيتُ أيامــا أفكر وأحاور في مفردة واحــدة وأقلبها على وجوهها، منذ أول كلمة في الكتاب أو في عنوانه ؟ مثلا ؟ حتى اســترحت إلــى «نقض المركزيــة» decentring، مادام النقض هو إبطال ما ســبق أن انعقــد وهو النبذ والمعارضة، وكما يخبرنا معجم المصباح المنير «هو اســم البناء المنقوض إذا هُدم»، وهذا هو عين المقصود (*).

وبالدخــول فــي صلب الكتاب نجد - كما ذكرنــا - كاتبات تختلف مشــاربهن، بالتالي لكل فصل موضوعه وأسلوبه وخلفياته ومصطلحاته

(*) من ناحية أخرى حين نتأمل هذا العنوان «نقض مركزية المركز» ندرك حصافة ما ارتاح إليه الخطاب العربي طويلا، من الاســتعانة بالمصدر الصناعــي في صياغة المصطلحات مثل حتمية ومثالية وإنسانية .... فالأصح نقض المركزية، وليس نقض المركز، وقياسا على هذا كثيرا ما بدت لي «ما بعد الاستعمارية» أفضل من «ما بعد الاستعمار».

الخاصة وأحيانا المختلفة، ثم طابعه المختلف، وقد بذلت قصارى الجهد في نقل هذا إلى العربية نقلا أمينا مطابقا نصا وروحا. فضلا عن أنهن يتعرضن لموضوعات مستجدة في الفكر الفلسفي، تستدعي لغة جديدة ونحت تعبيرات فلسفية جديدة ومصطلحات جديدة، فكن يشتققن صيغا مستحدثة وغير مألوفة في اللغة الإنجليزية، واستلزم هذا أحيانا استحداث مشتقات عربية على هذه الشاكلة (مثلا: ناكث العرق والهويات المُنَكِّثة، العرّافة-للامتياز، المُروِّغة-للامتياز... في الفصل السادس عشر).

الأولوية مبدئيا لترجمة المصطلح، لكن لا ضير من التعريب، فإن كان أوفى ولا يوجد بديل أفضل فهو مفردة جديدة أضيفت. في الحد الأعلى القرآن الكريم ذاته احتوى تعريبا لألفاظ غير عربية (سندس، استبرق، قسورة....) وفي الحد الأدنى عَربتْ التداولية واللغة الجارية ألفاظا وأفرطت في استعمالها إلى درجة تجعل ترجمتها تكلفا وتصنعا، مثل مصطلح «فلسفة» (*) ذاته. وقياسا على هذا لا مانع من استخدام مصطلحات من قبيل استراتيجية وأجندة وإبستيمية وإبستمولوجيا وسيناريو وميستيزية (تمازج الأعراق)... وأضفنا هوامش شارحة للمصطلحات المستجدة والمحورية مثل هذا الأخير. وفي بعض الأحيان لا مانع من استخدام الترجمة والتعريب كليهما، مثلا باراديم أو نموذج إرشادي.. تكنولوجيا أو تقانة، وفق ما يقضي السياق ويفيد في نقل روح النص. ولا يصلح الالتجاء لقاعدة آلية جامعة مانعة. كل جملة تُعامل بما يفضي إلى استقرارها في نص ترجمة الذي هو إعادة بناء للنص الأصلي. وتظل ترجمة النصوص العميقة ذات المضمون الثري إبداعا إنسانيا، وليست إنجازا آليا. وإذا كانت ما بعد-الحداثة التي ندور في فلكها الآن قد أعلنت موت المؤلف، فذلك يعني تعاظم المسؤولية العسيرة للمترجم. ومن ثم كل مصطلح يحتاج إلى قرار خاص مسؤول.

(*) تم إدماج مصطلح «فيلوصوفيا» (أي حب الحكمة) الإغريقي في معظم لغات العالمين، ولكن ليس في جميعها. اليابان مثلا صاحبة تجربة نهضوية وحضارية تحتذى، حين تعرفت على الفلسفة، فقط في أواسط القرن التاسع عشر، ابتدعوا لها اسما يابانيا هو «تتسو جاكو» أي «علم الحكمة». وهو المصطلح الساري هناك.

لذا فعلى الرغم من شـيوع تعريب المصطلح المحوري والأساسـي هنا أي Postcolonialism فيقال كثيرا «ما بعد-الكولونيالية»، فقد بدا لي من الضروري جدا ترجمته إلى «ما بعد - الاستعمارية». ليس فقط لأن الترجمة العربية دقيقة ووافية، لكن أيضا وقبلا لأن نقل روح الفكر بعد-الاستعماري يحتاج إلى سيمانطيقة لفظ «الاستعمار» في الثقافة العربية وما يرتبط به من دلالة سـلبية وميـراث ممقوت. نحن الذين عانينا الاسـتعمار طويلا، علينا أن نرحب بالفكر ما بعد-الاستعماري بمجامع أنفسـنا ومجامع لغتنـا العربية، فلماذا هـذا اللفظ الناعم: كولونياليـة؟! وعلى العكس بدا تعريـب Patriarchy إلى «البطريركية» أفضل من ترجمتها إلى «الأبوية» التي قد يخالطها إيحاء إيجابي عذب، لا يسـاعد في إدانة النظام البطريركي التي ينشـد النص شحذها في ذهن القارئ.

الفيصـل فيما ينقـل روح النـص والمغزى والدلالـة. أما المرهق حقا من أجـل تدقيق الترجمة، فكان فـي التمييز في كل موضع حين ترجمة مصطلح Feminists، فهل يقتضي السـياق أن تأتي «نسويون» أم «نسـويات»؟ فهذا ما لا تفصح عنه الإنجليزية دائما، عكس العربية. وليست الفلسفة النسوية مقصورة على النساء حصريا، فهناك دارسون ومفكـرون كثـر تحمسـوا لقضاياها وأسـهموا فيها إسـهاما وفيرا، وثمة الرجال النسـويون - توقفت إزاءهم سـاندرا هاردنغ - والرجال أصحاب النظريات والرؤى والإسـهامات التي توشجت بالفكر النسوى واعتمدت عليهـم الكاتبات اعتمادا كبيرا، واضعـات إياهم في صلب الحلبة، من الفلاسفة العظام أمثال جون ستيوارت مل وكواين وتوماس كون وفييرآبنـد وفوكو ولاكان... حتى علماء الاقتصاد والأنثروبولوجيا والمفكرون ما بعد-الاسـتعماريين، أمثال أمارتيا سن وستيفن مارغلين وآرتورو سـكوبار، وإنريك دوسـيل وآيم سـيزير ودي بويس، وجيمس سـكوت الذي بحث مقاومة الفنون للهيمنـة وصمويل دلاني... وجمع آخر غفير. وهؤلاء وسـواهم، وأيضا الأعلام الكثر المذكورة أسماؤهم

في «المقدمة» التالية، سوف يتعرف القارئ عليهم وعلى إسهاماتهم في الصفحات المقبلة، إما في سياق المتن، أو في هوامش أضفتُها لكي تكتمل الصورة أمام القارئ العربي.

* * *

هكذا يعرض الكتاب للقارئ العربي جانبا من الفكر ما بعد-الحداثي، يتجسد في فلسفات تودع المركزية الغربية وتوصد وراءها الأبواب وتتفتح للتعددية، من حيث تودع ما ساد الحداثة من حتمية ميكانيكية وواحدية مادية ساحقة وعلمانية فجة، تعمل على إقصاء كل ما هو آخر سوى المادة، وعلى إنكار للقيمة بكل أبعادها أو تحييد القيم. أصبحت المنظورات الفلسفية الراهنة أكثر مرونة وخصوبة وإنسانية وتفتحا. وكما قال فييرآبند: ليس العلم نظاما مقدسا يستلزم الكفر بما عداه، بل هو نظام عقلاني ينمو ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وليس ذريعة لفرض النموذج الحضاري الغربي ووأد الثقافات الأخرى، فتحرم البشرية من خصوبة وثراء وتعدد جوانب، إن نعمت بها تنعم بالعلم أكثر. وكما سنرى كانت الفلسفة النسوية من أشد السائرين فيه إصرارا وأعلاهم صوتا. وسوف تعرض الصفحات المقبلة جانبا من إستراتيجيات الدفاع الباسل عن الثقافات المختلفة وحمايتها من الغزو الثقافي وقهر ثقافة الآخر لها وتدميرها، ومن إحلالها بالثقافة الغازية المنتصرة، ثقافة المركز.

وأخيرا، ينبغي ألا يظل نقض المركزية والتعددية الثقافية، مجرد تعرف على ثقافة الآخر أو ترديدا لفكر غربي. لا بد من الاستفادة والتوظيف والتفعيل في خدمة ثقافة الأنا الحضاري، بعبارة أخرى توظيف الفلسفة وجهود التنمية الفكرية من أجل تأكيد هويتنا، لاسيما في أخطر فعاليات العصر وفارس الحلبة المعرفية فيه، أي المنهج العلمي الذي لم يعد منفصلا بحال عن قيمه وأخلاقياته ومسؤولياته الحضارية.

وحـــين نســـتطيع توطين البحـــث العلمـــي وموجهات التنميـــة توطينا متجذرا في أصول حضارتنا العربية الإسلامية ومنطلق التطلعات لتحقيق أهدافنـــا.. فنخرج من وضع الأطراف ونحقق ذاتا حضارية متميزة، مثلما تحققت في الصين أو في اليابان وســـواهما، فســـيكون ذلكم هو التحرير الفعال للشـــعوب العربية والإسلامية وربيعها اليانع، والترجمة الحقيقية لـ «نقض مركزية المركز».

يمنى طريف الخولي

القاهرة في 31 أغسطس 2012



مقدمة

بقلم: أوما نارايان وساندرا هاردنغ

إن قدرا لا يستهان به من التفكير النسوي في يومنا هذا إنما يمارس فعله عبر الحدود، بطرق من شأنها أن تزعزع أطرا فلسفية وسياسية مألوفة. إنه يتجاوز تشكلات المساق التقليدي للدرس النظامي، مستعيرا المقاربات المنهجية لمجالاته ولأموره العينية معا، ودامجا ومبدلا إياها. فضلا عن ذلك، تتزايد الكتابات النسوية المعنية بعوامل من قبيل الطبقة والعرق والإثنية والتوجه الجنسي والدين، تلك العوامل التي تشكل بأساليب متعددة حيوات الجماعات المختلفة من النساء والرجال داخل الثقافات المعاصرة والدول - القومية في عصرنا الراهن. وأيضا تتجاوز الكتابات النسوية حدود الأقاليم والقوميات والقارات، مادام

«إن تنامي الحركات السياسية النسوية في العديد من الدول - القومية قد منح الاهتمامات النسوية حضورا عوليا متزايدا»

المحررتان

النســـويون قد وجدوا أنه لا بد مـــن «التفكير عالميا، والتصرف محليا»، طبقـــا للشـــعار الرائج. إن ما يحدث «هنا» يمـــارس تأثيره في ما يمكن التفكيـــر فيه وما يجري فعله «هنـــاك»، والعكس بالعكس. تضطلع هذه النوعية من الكتابات النســـوية بالإفصاح عن رؤية سياسية تتجاوب مع الاختلاف الـــذي تحدثه مثل تلك الارتباطـــات المتداخلة في منظورات المنظّريـــن النســـويين وفي مصالح النســـاء على الســـواء. إن هيئة أطر المفاهيم التي ترشـــد السياســـات العامة يمكن أن تكون مسألة حياة أو موت بالنسبة الى الرجال والنساء جميعا، ليس فقط بصفة محلية ولكن أيضا في الدول القومية الأخرى.

وما هو أكثر دلالـــة وأهمية، أن هذه المقالات جعلت بؤرة اهتمامها مسائل فلسفية تخلقها زوايا النظر الجديدة في مذاهب نسوية تتنامى مـــن حولنا متبنية التعددية الثقافية والعولمة وما بعد - الاســـتعمارية. ولا يمكن الاقتصار على إضافة اهتمامات هذه المذاهب إلى اهتمامات الاتجاه الســـائد للفلسفات النسوية في العقود القليلة الماضية من دون قلقلة توجهات ذلك الاتجاه، تماما كما لا يمكن إضافة الاتجاه السائد في الفلســـفة النســـوية إلى مقولات وفرضيات الفلسفة التقليدية من دون قلقلة وضع هذه الأخيرة. والحق أن اهتمامات النسوية بالتعددية الثقافية والعولمة وما بعد الاســـتعمارية قد بدلت أفكار الاتجاه السائد عن الخبرة وحقوق الإنسان وأصول المسائل الفلسفية والاستخدامات الفلسفية للتشبيهات المجازية بالأســـرة ومناهضة العنصرية البيضاء والتقدم الإنســـاني والتقـــدم العلمي والحداثة ووحـــدة المنهج العلمي واســـتصواب دعاوى المعرفة الكونية العامة، ومســـائل أخرى أساسية في الفلسفة.

وما يجدر بنا حقا أن نذكره هو أن الأشكال الأعمق للتحيز الجنساني والمركزيـــة الذكورية - وهي الأشـــكال التي يصعب حتـــى تعريفها ودع عنك اســـتئصالها - لم تكن تلك الأشـــكال المرئية في الأفعال القصدية للأفراد (ولا يعني هذا التغاضي عن ذلك التحيز الجنساني(*) والمركزية

(*) التحيز الجنساني sexism هو التحيز لأحد الجنسين، وعادة الذكر، فقط لأنه ذكر. [المترجمة].

الذكورية على نحو سافرأو مستتر)، فليست دوافع أو انحيازات الأفراد النابعة من التحيز الجنساني أو من المركزية الذكورية - معتقداتهم الخاطئة وتوجهاتهم المعيبة - هي المسبب الأكبر لمتاعب النساء، بل الأقرب إلى الصواب من أن الأشكال المؤسساتية والمجتمعية والحضارية أو الفلسفية للتحيز الجنساني والمركزية الذكورية هي التي أنتجت أقوى المؤثرات طرا في حياة النساء والرجال - إنها الأشكال التي قليلا ما تكون مرئية لنا في حياتنا اليومية. أما الأخبار المحبطة للتنويريين المتحمسين فهي أن الذكاء والنوايا الطيبة لا يكفيان للحيلولة دون وضع تشريعات في مصلحة ممارسة وتأييد أبشع أشكال التحيز الجنساني والمركزية الذكورية. وبالمثل، فإن هذه الكتابات التي تناصر التعددية الثقافية وما بعد الاستعمارية تلفت أنظارنا إلى الأشكال المؤسساتية والمجتمعية والفلسفية للعنصرية وللمركزية الإثنية والمركزية الأوروبية، إنها كتابات تتخذ منظورا (أو تتخذ «موقفا استشرافيا» في تسمية أخرى يفضلها البعض) «من مكان آخر هناك» ليكشف عن الأطر التي تحكم بنية تفكيرنا وأفعالنا «هنا».

«التعددية الثقافية» و«العولمة» و«ما بعد الاستعمارية» لها في الحياة المعاصرة معان ومدلولات عديدة مختلفة. وبينما تظل هذه المصطلحات ذاتها موضعا للمحاجة والمساجلة، باتت مسائل مركزية في تنظيرات نسوية وذلك بأساليب عديدة ومتباينة. إن تنامي الحركات السياسية النسوية في العديد من الدول - القومية قد منح الاهتمامات النسوية حضورا عولميا متزايدا. ومسائل من قبيل حقوق الإنسان للمرأة أو التنمية الاقتصادية لا تقتصر على عبور حدود الدول، بل تثير تساؤلات مهمة حول الآثار المستمرة للتاريخ الاستعماري ومثول علاقات الاستعمار - الجديد الاقتصادية والسياسية، و كيف ينبغي أن يفهم النسويون هذا وذاك ويوظفوه. وأيضا تواصل الحركات النسوية نضالها في سياقات قومية مختلفة لكي تجعل الأجندات النسوية مستجيبة لاهتمامات السكان والشعوب من القوميات المتغايرة، جاعلة المناظرات حول التعددية الثقافية تحسم أمر نجاحها السياسي.

وقد ظهــرت هذه المجموعة من المقالات أصلا في عددين خاصين من أعداد دوريـــة «هيباتيا Hypatia». وكان ينظر إلـــى هذه الدورية بوصفها منبرا من شـــأنه أن يشجع مثل هذه التأملات العابرة للحدود في المشاغل الفلســـفية خصوصـــا. وكذلك أردنا أن نجمع معا كتابـــات تمثل تنوعا في المقاربـــات لمثل هذه الموضوعات الفلســـفية. لقد بحثنـــا عن المقالات التي يمكنها أن تكشـــف، أمام كلٍ من الفلاســـفة والمفكرين في مجالات الدرس المختلفة، المدى الذي بلغته ويجب أن تبلغه الفلسفة النسوية في استقطاب نصوص ومعطيات واهتمامات الكتابة في مجالات درس مختلفة، مستجيبة للتحدى الذي يفرضه هذا والاستضاءات التي يمنحها. إنه موقف له مثيل في تاريـــخ مجرى الفلســـفة الغربية، حيث نجد اتجاهـــات جديدة مؤثرة نمـــت وتطورت من خلال الاســـتعارات من العلوم الطبيعيـــة والاجتماعية والتفاعلات معها، وإذا شئنا أمثلة أحدث فثمة مشاريع العلوم الطبية وعلم النفـــس واللغويات والذكاء الاصطناعي. وفي الوقت نفســـه أردنا أن نبين كيف أن الكتابات النســـوية في مجالات الدرس الأخرى تجتذب الفلســـفة وتنتجها معا: إن الفلسفة النسوية في هذه الأيام تمارس في مجالات درس عديدة. وكاتبات هذه المقالات يتبوأن مراكزهن في أقسام العلوم السياسية والجغرافيا الاجتماعية والاقتصاد وعلم النفس وبالمثل الفلسفة، أما أولئك العاملات في أقســـام الفلســـفة فقد حملت تحليلاتهن القوى الكامنة في تنوع تقاليد مجال الدرس.

يحدونا الأمـــل في أن تقدم القضايا المثارة عبـــر هذه الأوراق مصادر لتفكير أكثر تركيبا وأكثر إثمارا داخل الفلسفة النسوية في جميع المجالات وفي سائر أشكال مشاغل هذه الفلسفة. وأيضا نأمل أن تمثل هذه المسائل تحديا للقارئ ليتأمل تغيرات العلاقات الاجتماعية وكيف ينشأ عنها دوما الحاجـــة لمراجعة الأطر الفلســـفية. ومادام الاعتراف بالإنســـانية الكاملة لـــ «الآخرين» المختلفين عن مثال الإنســـان الحداثي - الآخرين كالنســـاء والشعوب من الأعراق والثقافات غير الأوروبية - فينبغي أن نتوقع تبدلات فـــي خلفيات فروع الفلســـفة الغربية من الميتافيزيقا إلى الإبســـتمولوجيا والأخلاق والفلسفة السياسية بل فلسفات العلم أيضا. وتؤكد هذه المقالات

في مجملهـا درجة ازدياد الثراء والتبدل والتحـول الذي طرأ على خلفية الفلسفة المعاصرة بفعل النسوية الرافعة للواء ما بعد الاستعمارية والتعددية الثقافية وانشغالها بمسائل ملحة على مستوى الفكر والممارسة معا.

مؤلفات هذا الكتاب جميعهن معنيات باستكشـاف مؤسسات التعددية الثقافية والعولمة وما بعد الاستعمارية، وثقافاتها وممارساتها، وكيف تخلق فرصا سـانحة لإثارة تساؤلات مستجدة، وللانشغال بأشكال مستجدة من الحوار ومناقشـة موضوعات مسـتجدة مع أطراف جدد، وتنظيم أشكال مختلفـة من العلاقـات الاجتماعية مغايرة لكل مـا كان مألوفا أو ممكنا. ويمكن أن نفهم هذه الإسـهامات على أنها محاولات لاستبصار ومقاسمة حوارات ديموقراطية ليسـت إيقانية متزمتـة ومفتوحة النهايات، من تلك النوعيـة التـى تعد جوهريـة ومصيرية فـي المحاولات النسـوية لتصور وتهيئة مؤسسـات وممارسات أكثر شمولية ومسـاواة. وكثيرا ما تتعارض الحجج المسـوقة عبرهذه الأوراق وعلى نحو نأمل منه أن يسـتحث التأمل والتفكير إلى آفاق أبعد. وعادة ما تكون هذه التوترات علامة على صعوبة أو اسـتحالة الوصول إلى «إجابات صحيحة» متفردة عن الأسـئلة المعقدة المثارة في عالمنا المعاصر.

المقـالات الخمس الأولى هنا بأقلام أليسـون جاغار وسـوزان أوكين وأوفيليا شـوته ولورين كود وأوما نارايان، هي إصـدارات لاحقة لأبحاث عرضت أولا في ندوة «النسـبوية الثقافية والنسـوية العولمية» التي دعت إليها شـعبة المحيط الهادي في «الجمعية الفلسفية الأمريكية (A.P.A.)» وعقـدت ببركلـي في مـارس العـام 1997. وقد نظم البروفيسـور دين تشـاترجي هذه الجلسة ورأسها، وشاركت في رعايتها لجنتا «منزلة المرأة» و«التعاون الدولي» في «الجمعية الفلسـفية الأمريكية». وفي مقالها «عولمة الأخلاقيات النسـوية»، مدت أليسـون جاغار نطاق معالجتها لتشمل كلا من التقليد الحواري في فلسـفة الأخلاق الغربية والممارسـات الخطابية للمجتمعات النسـوية النشـطة، لكي تطور توصيفا للعقل الخلقي العملي الذي يحتـرم الاختلاف الثقافي. وتستكشـف جاغـار إمكانية مطروحة أمام المفهوم النسـوي للخطاب الأخلاقي لكي يستطيع مع الوقت أن يبرر

استبعاد بعض الناس من حوارات معينة من دون أن يتعارض هذا مع مثال المناقشة الحرة المفتوحة. وتتقدم جاغار بتوصيف تفصيلي لأساليب وجود واستمرار «المجتمعات المغلقة» كضرورة لا يمكن الاستغناء عنها إبستمولوجيا وسياسيا، حتى لو واجهتها مخاطر أخلاقية وإبستمولوجية.

تدرس جاغار إمكانية الحوار النسوي العالمي، خصوصا بين مجتمعات النسوية الغربية ومجتمعات العالم الثالث التي تكافح من أجل الارتقاء بمصالح المرأة، وتنشغل بالسؤال العسير حول من يمكن أن يشارك في مثل هذا الخطاب، وهي تحذر من افتراض مجتمع نسوي عالمي يمثل كلا واحدا، وتقيم الحجة على أننا نتعرف على مثل هذا المجتمع بوصفه مكونا من شبكات خطابية تتعدد وتتداخل أطرافها، إنه مجمتع دائما قيد التكوين ودائما يمكن إعادة تخيله. وتشير جاغار إلى عدة أساليب لتبادل الخطاب بين مثل هذه المجتمعات النسوية عبر أرجاء العالم، ويمكن عن طريقها أن تكون محطا لانطلاق منظورات نقدية مهمة للمسائل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبيئية الجارية الآن والتي تحتل مواقع جوهرية في الأجندات النسوية داخل السياقات القومية وعبرها في آن واحد.

ويتركز مقال سوزان أوكين «النسوية وحقوق الإنسان للمرأة والاختلافات الثقافية» حول أوجه النجاح الفعلي في العالم الواقعي والتي أحرزها مجتمع الخطاب النسوي العابر للقوميات أنه مجتمع من النشطاء والمفكرين المنشغلين ببرامج حقوق الإنسان العالمية والقومية، وكيف يجعلونها مستجيبة لتأزمات المرأة ومصالحها. إن جانبا من التنمية الناجحة لدعاوى نشطاء حقوق الإنسان النسويين بات في مراسم إضفاء السمة العالمية على دعاواهم، وتشير أوكين إلى بعض التوترات ذات الأهمية بين هذا وبين أوجه معينة من نقد النسوية الغربية للتعميمات المفرطة في قضايا جوهرية. وقد بدت هذه التعميمات مترددة أو متناقضة بشأن توسيع مدى نشر الأفكار التي اكتسبت الصفة العالمية العمومية. وتجادل أوكين بأن أجندات نسوية من هذا القبيل قد مثلت تحديا لتصور حقوق الإنسان المتفق عليه والذي صاغه جون لوك، وحديثا صاغه الإعلان العالمي لحقوق

الإنسان في العام 1948. وأيضا تتحدى تلك الأجندات المناعة المفترضة للأسرة وللممارسات الدينية أمام اعتبارات حقوق الإنسان. إن تحليلات أوكين تؤيد بأشكال عديدة أطروحة جاغار بشأن أهمية مجتمعات الخطاب النسوي التي تتعدد وتتداخل بوصفها منطلقات لتحديات نقدية سياسية تواجه الأمر الواقع القومي والعابر للقوميات.

وفي مقالها «الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب» تستكشف أوفيليا شوته طائفة أخرى من المسائل المتصلة بالحوارات بين النسويين المتمركزين في مواضع مختلفة، مستخدمة مفاهيم عن الغيرية والاختلاف تعد مفاهيم فينومنولوجية - وجودية وبعد - بنيوية، وذلك لكي تنظر في مسائل التواصل العابر للثقافات. وعن طريق التأكيد على الحاجة إلى تطوير نموذج لفهم الاختلافات الثقافية المهَمَّشة، تحلل شوته أماكن تموضع أولئك الذين جرى توصيفهم بأنهم «الآخر المختلف ثقافيا». وتحذر شوته من أنه لا يجوز أبدا افتراض إمكانية الترجمات المطابقة في التواصل بين الذوات المتباينة ثقافيا، وتوعز بأن هناك دائما فضالة مهمة للمعنى لا تعبر الحدود إلى الثقافة الأخرى، هذه الفضالة أحد عناصر اللامقايسة (*) الثقافية. وعن طريق مد نطاق المعالجة إلى الهيئة التي طرحتها آنزالدوا لنفسية الفتاة المستيزية ذات الوصائل المتعددة، والهيئة التي طرحتها كريستيفا للغريب في دواخله، تقيم شوته الحجج من أجل تصور نسوي للاختلاف ييسر التعرف على الغيرية داخل النفس وخارجها معا. وتحشد شوته الخبرة الشخصية لكي تصور بدقة بنية وتضمنات الهوية اللاتينية المختلفة ثقافيا في السياقات الأنجلو - أمريكية. وتستغل شوته ما تستكشفه من غيرية ثقافية في تبصير النسوية الغربية بألا تصطنع «آخر» من النساء اللاتي تفشل في تفهم طريقهن للتحرر أو في التعرف عليه، وتجادل شوته من أجل نسوية بعد - استعمارية تولي مزيدا من الاهتمام لخبرة الاستعمارية الغربية وتأثيراتها المعاصرة المتفاقمة.

(*) اللامقايسة incommensurability تعني عدم قابلية كيانين مختلفين للحكم عليهما أو تقويمهما بالمعايير نفسها، وتستعملها أوفيليا شوته لتعني عدم قابلية المعنى للترجمة المكتملة تماما إلى لغة أخرى بحيث يتطابق المعنى في الجانبين. [المترجمة].

وتتشـــغل لورين كود في مقالها «كيف نفكر تفكيرا عالميا: توسيع حدود الخيال» باعتبارات حول الأجندات النسوية العابرة للقوميات وكيف نجعلها تتناول مســـائل الاختلاف، بما في ذلك الاختـــلاف الثقافي. تصطنع كود تركيبـــا من انجذابهـــا الخاص للنســـبوية، مدفوعا بتحـــدي الافتراضات الغربية الزاعمة امتلاك «القصة الحقيقة الواحدة والوحيدة». وفي الوقت نفســـه تعترف بأن مواقف من قبيـــل معالجة جماعة طالبان الأصولية في أفغانســـتان لوضع المرأة إنما تمثل حالات اختبار عســـير لتلك الإغراءات النســـبوية. تحلل كود إســـتراتيجيات متنوعة يتضمنها توصيف تشـــاندرا موهانتي للمرأة في مواقع شـــتى في منظومة الاقتصاد العالمي، وذلك لكي تستكشـــف طريقا للتحليل قد يمكن النسويين من التفاوض بشأن المشاكل المســـتعصية التي تبدو ناجمة عن الاختيار العســـير بين العمومية الكونية والنســـبوية، وهـــي تتأمل أيضا موضعها كمواطنـــة كندية، وكيف يمكن أن ينقح هذا منظوراتها النســـوية لمسائل الاختلاف الثقافي والتعاون النسوي العابر للقوميات.

إن مســـائل الاختلاف الثقافي التي كانت صلـــب اهتمامات مقالي شوّته وكود، تعود لتعتلي صهوة مقال أوما ناريان «ماهية الثقافة ومغزى التاريخ: نقد نســـوي للماهوية (*) الثقافية». تشير ناريان إلى محاولات تفادي الماهوية الجنوســـية عـــن طريق أخذ الاختلافـــات الثقافية بين النســـاء في الاعتبار، وكيف أن هذه المحاولات تســـلك ســـبلا تؤدي في بعـــض الأحيان إلى صور من الماهوية الثقافية لثقافات معينة في العالم الثالث ولتناقضاتها مع الثقافة الغربية. تحلل ناريان الخصائص العامة المشـــتركة للصور الماهوية للثقافـــة وتقترح عددا من الإســـتراتيجيات التي يمكن أن تفيد النســـويين في العالم الثالث في تحدياتهم لأجندات الأصوليين هنالك التي تتميز بأنها ماهوية ثقافيا. وبينما تعترف ناريان

(*) ماهية essence «س» هي الإجابة عن السؤال: ما هي «س»؟ أي جوهرها الثابت. والماهوية أو المذهب الماهوي essentialism هو النظرة إلى الشيء بوصفه ذا ماهية ثابتة أو جوهر ثابت محدَّد ومحدِّد، ومقصد ناريان أن الجنوسة أو النوع لا تصنع ماهية ثابتة محدَّدة ومحدِّدة.
قـــد يُترجم هذا المصطلح «جوهرية»، بيـــد أن الجوهر substance من المصطلحات العمدة في الفلسفة ولا يجوز خلطه أو إبداله. [المترجمة].

بعلو شـأن النقطة التي أشارت إليها شوّته عن حاجة النسويين للتعامل مع الغيرية الثقافية، فإنها تؤكد أن هذا يجب أن يتم بأسلوب لا يستنسخ أسلوب الماهوية - الاستعمارية المتخيل لفهم الاختلافات بين الثقافة الغربية وثقافات العالم الثالث. وتحذر ناريان من أن هذه الأشكال من النسبوية الثقافية تستجلب التصورات الماهوية للاختلافات الثقافية، وتطرح على أجندات النسوية أخطارا تماثل في ضخامتها الأخطار التي تطرحها الدعوى الكونية الشاملة.

في معظم الأحيان لا تبدو الكتابات النسوية في التعددية الثقافية وما بعد الاستعمارية مماثلة كثيرا للكتابات الفلسفية المعاصرة، لا في الأسلوب ولا في الموضوعات، ومع ذلك فإن كثيرا من مثل هذه الكتابات يسهم في الفلسفة النسوية باستبصارات نافذة وتحليلات مهمة. لقد توجهنا إلى مؤلفات كثيرات بطلب موجز مفاده أن يستعرضن أمام قراء «هيباتيا» المختلفين ما هو مناسب للفلسفة خصوصا ضمن ما يحويه جماع الكتابات النسوية الحديثة الوافرة. وتلقي أندريه ناي في مقالها «إنها ليست فلسفة» نظرة جديدة على بعض الكتابات المؤثرة من حقبة الثمانينيات بأقلام ترينه منه - ها وباتريشيا هل كولينز وغلوريا آنزالدوا وماريا لغونز والعملين اللذين أخرجتهما إليزابيث سبلمان وريجينا هاريسون. إن العديد من فلاسفة النسوية يستخدمن بالفعل استبصارات واردة في مثل هذه الكتابات لتبديل المقولات والمفاهيم التي تشكل فلسفتهن للأخلاق أو الإبستمولوجيا، أو مفهومهن عن النفس، ومع هذا فإن الممارسة الأسهل والأكثر ذيوعا هي الاقتصار على ذكر مثل هذه الكتابات في الهوامش من دون اتخاذ الخطوة المهمة المتمثلة في استخدامها لإعادة التفكير في أنماط المشاريع التي نتعلمها ولانزال نستَحث على التفكير فيها بوصفها فلسفة متفردة. تلقي تاملات ناي في هذه الأعمال الضوء على تلك الأشكال المستجدة من الفكر، وكيف ينبغي في فترات التغير الفكري أن تحتل موضعا «على راس سنام إعادة تعريف حب المعرفة» الذي تطرحه هذه الأشكال الجديدة من الفكر.

لعب مفهوم الخبرة دورا مركزيا في العديد الجم من النصوص الفلسفية، واستحضرته النسويات المنشغلات بالكفاح من أجل تحقيق الذات. وفي مقالها «تشاندرا موهانتي وإعادة القيمة لـ الخبرة»، تستخدم شاري ستون - مدياتور عمل تشاندرا موهانتي، وبالمثل عمل غلوريا آنزالدوا وصمويل دِلاني لاستكشاف الإمكانات المطروحة أمام مفهوم للخبرة متين ومفيد فلسفيا يمكنه تجنب الصعاب الناشئة عن المقاربات التجريبية وعن ملامح معينة في مقاربات بعد - بنيوية. وعلى طول المدى تقوم بتحديد لماذا كانت تلك السرديات حاسمة على هذا النحو في رفع النقاب عن التوترات بين اللغة والخبرة حتى أنها كثيرا ما تؤدي إلى استحداث إبداعات تصورية ذات قيمة.

وتتقدم آيدا أورتادو في مقالها «الأمكنة واللغات: التشيكانيات ينظرن إلى المذاهب النسوية» بما هو مطلوب من نظرة شاملة وتركيب جامع لمختلف مساهمات مذهب النسوية التشيكاني، على مدى يبدأ من حركة نشطاء التشيكانية في ستينيات القرن العشرين وصولا إلى الكتابات المعاصرة للنسويات التشيكانيات ذات التأثير. وتستثير الدارسين من غير التشيكان بألا ينشغلوا فقط بالنصوص التشيكانية النمطية القليلة، بل أيضا بالمقاصد المرئية المختلفة الأوسع في مداها من هذه الكتابات. وعبر هذا الطريق تقوم آيدا بتوثيق استخدام النسوية التشيكانية لأشكال مختلفة من مناهج إنتاج المعرفة، وتلفت الانتباهَ إلى التنوع الداخلي في صميم المجتمعات المحلية التشيكانية بالولايات المتحدة الأمريكية، حتى وهي تشير إلى بعض التماثلات شديدة الدهاء لكيفية الخبرة بالتحيز الجنساني وكيفية إعادة إنتاجها في هذه المجتمعات المحلية.

وفي مقالها «كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسة والعرق والقومية»، تفحص باتريشيا هيل كولينز الاستعارات التشبيهية بالأسرة وكيف زودتنا بطرق للتفكير في جوانب مختلفة من التنظيم الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية - من بنيات الهيمنة ومن خطابات المقاومة على السواء. تفحص كولينز أبعاد الجنس في مثال الأسرة التقليدية الذي امتد بوصفه تشبيها مجازيا يغطي الأشكال الأخرى من العلاقات، بدءا من استخدام «روابط الدم» لبناء تصورات الأسر النووية وشبكات علاقات القرابة، ليس

هذا فحسب بل أيضا تصورات «الأسر العرقية» و«القوميات الإثنية» تلك التي تستخدم لتعريف الانتماء للولايات المتحدة كأمة سياسية. وبتفريغ مضامين التشبيهات المجازية الأسرية الأخرى، تدرس كولينز الأدوار التي يمارسها المكان والأرض والأفكار في تطبيع التراتب الهرمي، والتبريرات المعيارية لتوزيع الثروة الاجتماعية التي تنتج التراتبات الطبقية، والتجليات المؤمثلة للحقوق والمسؤوليات التي تضع تعريفات العضوية في الأسرة. وتختتم كولينز مقالها بمناقشة التشبيهات المجازية لـ «تنظيم الأسرة» التي تسربت إلى السياسات العامة، متراوحة بين المبادئ التاريخية لليوجينيا، أي التهجين العرقي من أجل تحسين سلالة البشر، وصولا إلى قيم الروابط الأسرية المعاصرة وإلى الأسئلة المتصلة بجودة الحياة والفقر والإنجاب. وأيضا تتطرق اهتمامات كولينز هنا إلى الطريقة التي تجعل التشبيهات المجازية للأسرة ذاتها تلقي الضوء على تقاطعات العرق والجنوسة والقومية، وعلاقات اجتماعية أخرى على هذا النحو، بنيوية ورمزية.

في صفحات أسبق جرى التلميح إلى مسائل تتعلق بما يسمى التنمية في العالم الثالث. بيد أن مجموعة المقالات التالية تلقي نظرة مباشرة وأكثر تركيزا صوب المكونات الفلسفية لعمليات إعادة تقويم مشاريع التنمية في العالم الثالث التي ظهرت في السنوات القليلة الماضية. تنسحب معالجاتها إلى أدبيات مختلف وتنطوي على اهتمامات متعينة بمسائل متفرقة. النسوية الجنوبية والنسوية الشمالية كلتاهما ساهمت في هذه التقريرات والتقويمات. وتتقدم تقريرات باركر وفيرغسون ورايت ولانغ وهاردنغ بزوايا جديدة للنظر في المقولات والفرضيات المعهودة في الأخلاق والميتافيزيقا والإبستمولوجيا وفلسفات العلم.

وطلبنا من دروسيلا ك. باركر المتخصصة في اقتصاديات التنمية أن تقدم تعريفات موجزة لبعض الدعاوى الفلسفية المطروحة في أحدث الكتابات عن الجنوسة والبيئة والتنمية، وذلك لقراء دورية «هيباتيا»، وهم قد لا يكونون على إلف بمثل هذه الدعاوى. وعن طريق التركيز على الإبستمولوجيا، أشارت باركر إلى السردية الرومانتيكية لـ «حلم عصر التنوير» حيث يتواصل عمل الاقتصاد التنموي، وإلى منظومات المعرفة

غير الحداثية بوصفها مصدرا لبناء إبستمولوجيات من أجل «مشروعات تحررية جماعية من دون استنساخ أنماط التراتب الهرمي والهيمنة». المهمة، إذن، هي تحديد مصادر كلا النوعين من منظومات المعرفة بغير إضفاء الصبغة الرومانتيكية على أيهما.

أما مقال آن فيرغسون «مقاومة حجاب الامتياز: مد جسور الهويات كسياسة أخلاقية للمذاهب النسوية العولمية»، فيستكشف طائفة من المسائل تتوازى بشكل مثير حقا مع ما تستكشفه ألكوف وبيلي (انظر الوارد لاحقا). على أي حال، تركز فيرغسون على المشاكل التي يثيرها تميز هويات الشماليين الذين يعملون في سياقات مختلفة في الجنوب العولمي. وتقيم فيرغسون الحجة على أن الباحثين والدارسين النسويين من أهل الشمال، وبالمثل الشماليون العاملون بمشاريع التنمية في الجنوب، ربما كانوا في حاجة إلى التفكير في مواضعهم ذات الامتيازات والعمل ضدها. وأشارت إلى أن مؤسسات مثل هيئة المعونة الدولية والبنك الدولي والمنظمات غير الحكومية التي أنشئت في الشمال، ليس فحسب بل وأيضا معظم الباحثين النسويين، يفترضون أن أخلاقيات التنوير الحداثية مرغوبة دوما ولا تثير مشاكل. وتحاج فيرغسون أن الشماليين قد تمت قولبتهم اجتماعيا وفقا لـ «شفرة أخلاقيات كونية معممة باتت قطاعا من آفاق جهل» الباحثين والدارسين. لا بد أن يطور الباحثون النسويون أخلاقيات تتخذ موقعها بحيث تتحاشى أن تصبح جانبا من المشاكل التي كدرت أهداف إستراتيجيات الشماليين للتنمية. وتبين فيرغسون كيف أن «عملية سياسات الهوية السلبية» يمكن أن تكون منبعا لـ «سياسات مد جسور الهوية» التي تفيد في مشروع من هذا القبيل.

وفي مقال «مستيزات في ماكيلادورا وسياسة نسوية للحدود: إعادة النظر في حجة آنزالدوا» تدرس مليسا رايت كيف تعمل القوى السياسية والمؤسسية في بناء هويات لنساء مختلفات على الحدود بين الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك. وتتقدم رايت بتوصيف إثنوغرافي لاثنتين من النساء المهنيات، إحداهما مكسيكية والأخرى مكسيكية

أمريكية، تعملان في القطاع الإداري التابع للولايات المتحدة بمؤسسة في ماكيلادورا (*)، وتؤثر ثقافتهما العرقية وجنوستهما في مفاوضاتهما حول مراكزهما المهنية. تكشف قصة المرأة المكسيكية كيف أنها تحاول إضفاء الطابع الأمريكي على ملابسها ولغتها وسلوكها المهني، وكيف تكسبها هذه المحاولات مصداقية وتعزيزا لمركزها المهني. أما المرأة الأمريكية ذات الأصل المكسيكي فعلى العكس من ذلك، تصر على أن تقدم نفسها بوصفها «مكسيكية» وليست «أمريكية»، ما يجعل المخاطر محيقة بوضعها المهني، وبتقدير كفاءتها، وأخيرا بوظيفتها. تشير رايت إلى سيناريوهات الثقافة العرقية والجنوسة، وكيف تعمل على تشكيل فضاءات العمل في مؤسسات ماكيلادورا الحدودية، وتعين طرق النساء في إعادة صياغة هذه السيناريوهات وتغييرها وإسقاطها في بعض الأحيان. تستخدم رايت تلك البنيات لهوية المستيزة من أجل استنطاق وإعادة التفكير في استخدام غلوريا آنزالدوا للشخصية الحدودية والمضامين السياسية لتلك الهوية بالنسبة إلى السياسة النسوية.

إسهام ليندا لانغ، وهو مقالها «القرابين المحروقة للعقلانية: قراءة نسوية لبناء الشعوب الأصلية في نظرية إنريك دوسل [1] عن الحداثة»، يماثل مقال أوما نارايان من حيث إنه تفكير عبر تضمنات التاريخ الاستعماري من أجل منظورات نسوية بعد - استعمارية. تقارب لانغ هذه

(*) اسم مكسيكي شهير لعمليات تصنيع وتجهيز الصادرات في منطقة للتجارة الحرة تقع على الحدود المكسيكية - الأمريكية، حيث استيراد الآلات والمعدات والمواد الخام معفاة من الضرائب والرسوم الجمركية، ثم تصدير المنتجات بأسعار مهاودة، أحيانا للبلاد التي وردت منها المواد الخام. تبلغ منشآت ماكيلادورا نحو ثلاثة آلاف منشأة من مصانع ومرافق ووكالات، يعمل بها أكثرمن مليون مكسيكي ومكسيكية. ويتنوع إنتاج المصانع في مجالات عديدة أبرزها الملابس والتغليف وتعبئة المنتجات الزراعية وتجميع الأجهزة الكهربية والمعدات.
قام هذا المشروع في أواسط الستينيات بمبادرة من الحكومة المكسيكية لحل مشكلة البطالة في المناطق الحدودية، لكن سرعان ما بات جاذبا للشركات الأمريكية من حيث إنه يوفر العمالة الرخيصة والإنتاج الكثيف وسرعة دورة رأس المال. وبالنسبة إلى المكسيك أصبحت ماكيلادورا منذ أواسط الثمانينيات أكبر مصدر للعملات الأجنبية وتفوقت في هذا على السياحة، وفي أواسط التسعينيات أصبحت ثانية أكبر الصناعات بعد الصناعات البترولية. عظم شأن ماكيلادورا وفاعليتها وحيويتها، حتى دخلت الكلمة «ماكيلادورا» في سياق اللغة الجارية في بعض المواقع وباتت تعني العمل الشاق المضني والمثمر، فضلا عن معناها الأصلي وهو إعداد المنتجات للتصدير. [المترجمة].

المسـألة عن طريق قراءة لعمل إنريك دوسِـل «اختراع الأمريكتين». يؤكد دوسِـل أن تكوين الحداثة الأوروبية تم عن طريق علاقات مع مناطق غير أوروبية، وأن جزءا جوهريـا من تلك الحداثة يتمثل في المركزية الأوروبية التي هي «أسطورة ثقافية» لاعقلانية، دفعت الأوروبيين إلى النظر إلى غير الأوروبيين جميعا في حدود المقولات الأوروبية. وكمحصلة لهذه الأسطورة تم اختراع جنوب ووسـط أمريكا بوصفهمـا مناطق غير متقدمة، بصرف النظر عن المسـتويات الفعلية لتقدم شـعوبهما المختلفة. تتطرق لانغ إلى هذه التحليلات لتثير تسـاؤلات نقدية بشـأن ما أسـماه دوسل «المغالطة التنموية»، ولكي تستكشـف روابطها بسياسـات جاريـة تدفع مناطق من العالم الثالث إلى أشـكال أوروبية من التبعيـة وإلى «التنمية» تحت عنوان براق هو «دفعهم إلى أن يكونوا أحرارا». وعلى أي حال، فإن أشكال رفض ما بعد الاسـتعمارية لمثل تلك المشـاريع الحداثية، تتشـارك جميعها فيما هو أكثر كثيرا مما يتصور معتنقوها. تثير لانغ تسـاؤلات بشـأن المشاريع الفلسـفية وكيف تشكلت من خلال المصالح الاستعمارية بدلا من أن تنشأ عـن بحوث غيـر منحازة تتحرى مبـادئ صادقة أبدا، علـى النحو الذي تتمسك به التيارات الرئيسية في الفلسفة.

وفي مقالها «الجنوسـة والتنمية وفلسفات العلم بعد - التنويرية» تعنى سـاندرا هاردنغ بأحدث الكتابات في الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة وتحديد الطرق التي تسـلكها لكي تلقي الضوء على المشـاكل الكامنة في فلسـفات العلم التنويرية، وهي فلسفات لاتزال سائدة. يركز مقال هاردنغ على جذور هـذه التقريرات في نقود أخرى حديثة للتنمية، وكيف أن هذه التحليلات ترسـخ وتمد نطاق الحجج التي تسـوقها مـدارس أخرى لها تأثيرها المسـتحدث في دراسـات ظاهرة العلم. تقيم هاردنغ الحجة على أن فلسـفات العلم الملائمة لتلك الأشـكال الجديدة لفهـم الطبيعة والعلم والفلسـفة يمكنها هجران مثال الدعاوى العلمية الصحيحة على مسـتوى العالم بأسـره، ويمكنها أن تطور تمثيلات أكثر واقعية للمعارف ولمنظومات المعرفة، وأن تقاوم النسـبوية والمثاليـة مقاومة ناجحة، وتفهم الطبيعة من حيث هـي موضوع ويتخللها ما هو اجتماعي ومن حيث هي سـؤال ينبثق

دائما، وتجعل الأخلاق الديموقراطية والسياسة الديموقراطية صفة ذاتية في صميم العلم وفي صميم فلسفات العلم - على السواء.

ويضطلع مقال ليندا ألكوف «ما الذي ينبغي أن يفعله البيض؟» بتقدير قيمة قوى وحدود المداخل المختلفة المقترحة للمقاومة التي يبديها البيض ضد الامتيازات الخاصة بالبيض. تعي ألكوف جيدا كيف أن جهود البيض المناهضين للعنصرية كثيرا ما تشوبها النقائص، بيد أنها ترغب أيضا في تأكيد واستكشاف الممكنات المتاحة أمام الجهود الصادقة والمخلصة المناهضة للعنصرية في مواجهة امتيازات البيض، هذه الجهود التي تتجاوز نقد الذات لتصل إلى موقف يناصر الفاعلية والإنجاز. تستكشف ألكوف استراتيجيات مختلفة اقترحت من أجل أن «نصبح غير مخلصين لبياض البشرة». تقدم ألكوف تحليلا نقديا للمساجلة النسوية، ولمداخلة جوديث كاتز الليبرالية، ولمداخلة إغناتيف وغارفي الأكثر راديكالية، ولاستراتيجيات مناهضة العنصرية التي اقترحها مايكل هارينغتون. وتستأنف ألكوف هذا باقتراح مفاده أن البيض في حاجة إلى توليد الصور الخاصة بهم من «الوعي المزدوج» لدى الأمريكيين الأفارقة الذي عينه و.إ.ب دي بويس. وهذه الصورة المزدوجة من شأنها أن تواصل تمييزها لبنيات هوية البيض في النماذج المعاصرة من اللامساواة والاستغلال، بيد أنها أيضا ستظل تذكرنا بالعديد الجم من «البيض الناكثين لامتياز البيض» الذين ناضلوا منذ عهد جون براون وما قبله، من أجل خلق مجتمع إنساني شامل.

ويستكشف مقال أليسون بيلي «تعيين موضع الهويات المنكّثة: نحو رؤية لشخصية البيض العرافة للامتياز» كيف يمكن تفهم الموضع الاجتماعي لهويات البيض الناكثة لامتياز البيض. تدرس بيلي في هذا المقال بعض التضمنات المستشكلة في إطار الموقف الاستشرافي لساندرا هاردنغ لوصف البيض الناكثين أنهم «أصبحوا هامشيين». وتقيم بيلي الحجة على أنه قد يمكن تفهم موضع البيض الناكثين تفهما أفضل في حدود «نقضهم لمركزية المركز». وهي تميز بين «العرافين للامتياز» و«المروجين للامتياز». وبمقاربة عمل مارلين فري وآن برادن، تفسر بيلي التناقض بين إدراك

وسلوك البيض الذين يحيون سيناريو من نمط واحد، وبين إدراك وسلوك هؤلاء البيض الذين يناضلون من أجل صياغة النمط الآخر. تستخدم بيلي توصيف ماريا لغونز للهوية وتصورات «الطواف بالعالم» و«الإدراك الودود» لكي توضح طرقا يمكن عن طريقها للبيض، وللنسوية البيضاء خصوصا، أن ترعى شخصية منكثة تؤدي إلى سياسات مناهضة للعنصرية.

وفي مقالها «التعددية الثقافية كفضيلة للممارسة العلمية»، تثبت آن كدّ إمكانية فهم التعددية الثقافية كفضيلة معرفية بغير أن تهجر الإطار التحليلي المتفق عليه الذي لايزال يجذب القطاع الأكبر من الفلسفة الأنغلو - أمريكية. إنها تبين كيف تحسن التعددية الثقافية مضمون العلم وبالمثل دعواه بالموضوعية. وتأخذ أمثلتها من علم الاقتصاد: تحليلات أمارتيا سِن لأسباب المجاعة والاقتصاد السياسي للأسر.

نأمل أن يستمتع القراء بهذه المقالات مثلما استمتعنا نحن بجمعها معا في دورية «هيباثيا»، والآن في هذا الكتاب.



I

عَوْلمة الأخلاقيات النسوية

أليسون م. جاغار

تطرح الدراسة الواردة مفهوما نسويا للخطاب يختلف عن الخطاب الأخلاقي الكلاسيكي. وإذ أقيمت الحجة على أن تفاوت القوة لافت في السياق العالمي أكثر منه في السياق المحلي، ألاحظ أن مجتمعا للخطاب العالمي يبدو بازغا بين النسويين، وأستكشفُ الدور الذي تمارسه مجتمعات صغرى في محاولات المذاهب النسوية للتوفيق بين التعهد بالمناقشة المفتوحة من جانب، والاعتراف بحقائق تفاوت القوة من جانب آخر.

«على الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافة أخرى»

جاغار

ليست التجارة العالمية والتبادلات العالمية أمرا جديدا، لكن التشديد الجاري عليهما هو غير المسبوق حقا [1]. ولم يحدث

أن كانت المجتمعات المحلية مغلقة على نفسها تماما، ولكن الذي يحدث الآن أن أصبحت حدودها قابلة للنفاذ حتى بات الناس يتحدثون عن تفكك وتحلل المجتمعات المحلية. وقد أثارت هذه التطورات مشكلات جديدة في فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة وبالمثل في الأخلاقيات النسوية.

إن النساء في مركز هذه التطورات المعاصرة. يشكلن قطاعا عريضا ومتناميا من قوة العمل في البلدان حديثة العهد بالتصنيع، وكذلك في البلدان الصناعية، إنهن (بمعية أطفالهن) يمثلن ثمانين في المائة من اللاجئين في العالم، ويجري تهريبهن في تجارة البغاء التي تمتد عبر العالم بأسره، وأجسادهن مسرح الاقتحامات التكنولوجية، إما لزيادة النسل وإما لتحديده. وفي الآن نفسه، عادة ما يجري اتخاذ النساء كرمز وكناية عن سلامة التكامل الثقافي، حتى بات تعريف الثقافات المقيدة يؤخذ بوصفها ثقافات تحتفظ بالأشكال التقليدية للأنوثة، لاسيما تلك الأشكال التي تتكشف في الزي الحريمي التقليدي أو في ممارسات الزواج والجنس. هكذا وُضعت النساء في قلب دوامة قوى اجتماعية متقابلة ومتنافسة: فمن ناحية ثمة الاتجاهات المندفعة في تقدمها نحو العولمة (*) والتكامل المتزايدين، ومن الناحية الأخرى ثمة الاتجاهات المندفعة في تراجعها نحو القومية والتجزؤ.

وتأتي النظرية الأخلاقية المعاصرة لتعيد إنتاج هذه التوترات، إذ تضع الخطاب العالمي حول حقوق الإنسان في معارضة مع ما يقابله من مداخلات تؤكد المحلي وتفسر غالبا بأنها نسبوية، من قبيل النزعة القطرية ونزعة ما بعد الحداثة. وفي هذا السياق، نجد أن رفض الفلاسفة المتزايد للنزعة الأسسية foundationalism في الأخلاقية يجعل من الصعب رؤية كيف يمكن إخضاع الأعراف والمعايير المحلية للنقد الأخلاقي المنهجي. إن مشروعي الأكبر، الذي ينبثق عنه هذا المقال، هو تطوير نظرة للعقل الأخلاقي العملي تبين كيف أن احترام الاختلاف الثقافي يمكن أن يرتبط بالموضوعية الأخلاقية المتجاوزة للأعراف. وفي تطوير هذه النظرة، أقارب التقليد الحواري في النظرية الأخلاقية الغربية الذي يمتد من إفلاطون، حتى لوك وكانط وصولا إلى رولز وهابرماس، وأولي اهتماما خاصا بالقيم الثاوية في هذا التقليد، بما

(*) العولمة في هذا الفصل وربما في هذا الكتاب بأسره مفهوم إيجابي للغاية. المقصود منه أن نجعل المقولة تشمل العالم بأسره الذي هو - وفقا للخطاب النسوي - عالم بلا مركزية.. بلا استعمارية.. متعدد الثقافات. [المترجمة].

في ذلك قيم المساواة في الخطاب والانفتاح والشمولية. يحدوني هذا التقليد الفلسـفي، فضلا عن أن تفهمي الخاص للخطاب العملي قد تشكل هو الآخر بالتأمل والتفكير في الممارسـات الخطابية الأخيرة للقاعدة المحلية الناشطة للنسوية في أمريكا الشمالية [2].

وكما أسـفر الأمر في تطوره مع كارل- أوتو آبـل ويورغن هابرماس، فإن أخلاقيات الخطاب الكلاسـيكي تعرف التسـويغ الأخلاقـي في حدود إجماع الآراء شريطة التواصل المتحرر من الهيمنة. وكثيرا ما كان هذا التعريف مَعَرضا للسخرية بوصفه طوباويا، وبالتالي محل شك إلى أبعد الحدود، وذلك لحيثيات لا تقتصـر على الصعوبات العملية في تأسـيس خطـاب كوني عالمي بل أيضا فيما يتبدى من عقبات كؤود في المبدأ ذاته، وعلى وجه الخصوص في استحالة التحقيق الفعلي لما يشبه التواصل المتحرر من الهيمنة. ولكن على الرغم من أن مثل هذه المشكلات تبدو في السياق العالمي لافتة للأنظار أكثر منها في السياق المحلي، فإن بدايات خطاب المجتمع العالمي تبدو مع كل هذا بازغة بين النسويين. تبدو هذه البدايات كأوضح ما يكون في السُّـبل الرسـمية وشبه الرسمية من قبيل مؤتمرات الأمم المتحـدة العديدة حول المرأة منذ العام 1975 وما رافقها مـن منتديات عقدتها منظمة أهلية غيـر حكومية، وهي أيضا بادية للعيان في العديد من التفاعلات الجارية بين الجماعات التي تمثل القواعد الشعبية، مثل شبكة نساء الشمال والجنوب وشبكة النساء العالمية لحقوق الإنجاب.

إن مفهوم الخطاب الأخلاقي العملي في النسوية يختلف عن مفهوم خطاب فلسـفة الأخلاق الكلاسـيكي في مناحٍ عدة منها أنه يتجه مباشرة نحو مسائل المسـاواة في الخطاب ومسـائل الانفتّاحية وذلك في مواقف لا مناص من أن تكـون القوة هي التي شـكلتها. يسـتهل هذا المقال طريقه باستكشـاف الدور الذي تمارسـه المجتمعات الصغيرة في محاولات النسوية للتوفيق بين الالتزام بالمناقشة المفتوحة من ناحية، وبين التعرف على تفاوتات القوة من ناحية أخرى.

إلقاء الضوء على المشكلة

في تصـوري الخاص يبحث الخطاب الأخلاقـي العملي عن إعادة بناء القواعد مسترشـدا بالممارسـات الخطابية لجماعات عديدة من نشـطاء النسـوية في أمريكا الشـمالية تشـكلت في أواخر القرن العشرين. وكثيرا

مـــا عملت هـــذه الجماعات على تحديـــد الانفتاحية الخطابيـــة بطريقتين تتصـــل إحداهما بالأخرى. إحداهما هي تحديد جـــداول الأعمال: تتلاقى الجماعات الناشـــطة بالشكل النمطي المعهود حول قناعات أخلاقية معينة، من قبيل مناهضة النزعة العسكرية أو العنف ضد المرأة، وبدلا من الدخول في مســـاجلات حول هذه الالتزامات الأخلاقية الأساسية، فإنهن يتكرسن لاستكشـــاف مضامينها. وفـــي داخل الجماعة يســـلمن تســـليما بأن هذه الالتزامات أصبحت أساسية في المنظورات الأخلاقية للجماعات. والطريقة التي كثيرا ما تعمل بها الجماعات على تحديد انفتاحية الخطاب هي تقييد حدود الإسهام في مناقشاتها، بإقصاء الأفراد اللائي لا يتقاسمن الالتزامات الأساسية للجماعة أو اللائي ليس لهن وضع ثابت فيها لأنهن من خارجها.

استبعاد الأفراد من الدخيلات اللائي هن من خارج الجماعة أو إغلاق الأجنـــدات الأخلاقيات قد يكون في بعض الأحيـــان أمرا واقعا، لكنه في بعضها الآخر مسألة إصرار صريح وعنيد. مثلا بعض جماعات المومسات تشـــدد على رفض ما تقدمه نســـوية الطبقة الوسطى من تحليلات لوضع المومســـات كضحايا للاســـتغلال الجنسي، والنســـاء الأمريكيات الأفارقة يقررن أحيانا أن ما يمارســـه الرجال الأمريكيـــون ذوو الأصول الأفريقية من عنف منزلي واغتصاب في المنزل، مســـائل لا تستســـيغها الأمريكيات ذوات الأصول الأوروبية، وبعض النساء السحاقيات ينشدن استبعاد النساء ذوات الميول الجنســـية الســـوية من مناقشة مســـائل معينة في الممارسات الســـحاقية، أما خارج أطر الغرب، فسوف نجد بعض نساء شمال أفريقيا يعترضن على الانتقادات التي توجهها النســـوية الغربية لممارسات الختان وخفض الشـــفرتين. وثمة مناقشـــة حادة ثارت بشـــكل خاص حول مقال اشـــترك في كتابته امرأتان أســـتراليتان، إحداهمـــا أنثروبولوجية تنحدر من أصول أوروبية والأخرى امرأة «تقليدية» من أهل أســـتراليا الأصليين. يعـــرض المقال معدلات مرتفعة للغاية للعنف والاغتصاب، تتضمن عمليات اغتصـــاب متواتـــرة ترتكبها عصابات من أهل البلد الأصليين ضد نســـاء أيضا من أهالي البلد الأصليين. لم يكن صدق تلك الادعاءات محل جدال، ولكن بعض أولئك النساء من الأهالي اعترضن بأنه من غير الملائم أن تفتح

هذا الموضوع امرأة بيضاء، ولو حتى بمشاركة امرأة من الأهالي (Bell and Nelson 1989؛ Larbalestier 1990؛ Bell 1990، 1991a،1991b؛ Klein 1991؛ Huggins et al. 1991؛ Nelson 1991). إن إغلاق باب بعض المساجلات، واستبعاد البعض من التدخل في موضوعات معينة، يبدو وكأنه يسير برمته ضد مثال المناقشة الحرة المفتوحة كما نفهمه في الفلسفة الأخلاقية الغربية. ومهما يكن الأمر، سوف أقترح أن مفهوما نسويا للخطاب الأخلاقي قد يستطيع تبرير مثل هذه الاستبعادات من دون أن ينكر ذلك المثال، بل إنه باسم ذلك المثال يستطيع أن يبررها.

إن جماعات النساء اللائي ينشدن استبعاد حيواتهن من دائرة فحص نقدي تقوم به نسويات من الخارج يتقدمن بعدة حيثيات لهذه الرغبة. تجادل جماعات المومسات بأن النسويات من الطبقة الوسطى يجهلن الظروف الحقيقية لحياة البغاء، وتجادل نساء شمال إفريقيا بأن النسويات الغربيات لا يفهمن الدور الذي يقوم به استئصال البظر وخفض الشفرتين في الثقافات الأفريقية. وفي كلتا الحالتين، نجد أن الجماعات التى لاقت ممارساتها تحديا ومناوءة من الخارج تزعم أن الناقدات تلقين صورة خاطئة. وفي بعض الأحيان يعبرن أيضا عن انشغالهن بأن المناقشة المفتوحة لمسائل معينة قد يكوّن لها عواقب ضارة بمجتمعهن المحلي، مثلا بعض السحاقيات ينزعجن من أن لفت الأنظار إلى الممارسات السحاقية المثيرة للجدل قد يزيد حدة الهجوم من أنصار الزواج بين الجنسين وتخشى بعض النساء الأمريكيات الأفارقة من أن مناقشة العنف الذي يمارسه الرجال الأمريكيون(*) الأفارقة قد تؤدي إلى الفرقة في مجتمعهن المحلي.

وهذه الحجج في الأعم الأغلب لا تقنع النسويات من الخارج اللائي يلاقي تدخلهن رفضا [3]. وقد يكون ردهن بأنهن يألفن الثقافات أو الثقافات الفرعية موضع البحث، وقد تحاج أخريات بأن الخبرة الأولية التي يمر بها أهل هذه الثقافات لا تمثل سلطة قاطعة، لافتات الأنظار إلى أن الضحايا عادة ما يلتمسن المبررات لانتهاكهن، وبالمثل «لاختياراتهن» بأن

(*) واضح طبعا أن الأمريكيين والأمريكيات الأفارقة هم «مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ذوو الأصول الأفريقية». يتردد ذكرهم عبر هذا الكتاب، حيث تعنى بعض فصوله عناية خاصة وثيقة بمشكلة التفرقة العنصرية. ونستعمل التعبير الأول على سبيل الاختصار. [المترجمة].

يبقين في أوضاع تسمح بانتهاكهن. وأيضا قد يعترض أهل الخارج على ما يتصورونه خطأ في المجتمع المحلي ككل يدفع ثمنه بعض النساء فيه. بل إنهن قد يجادلن بأن تجاهل محنة مثل أولئك النساء ليعد عنصرية وتمركزا حول العرق على قدر ما يوحي هذا بازدواجية المعايير الأخلاقية وفقا للمستويات العالية من الانتهاك والاستغلال التي تعد «مقبولة ثقافيا» بالنسبة إلى بعض النساء وغير مقبولة بالنسبة إلى نساء أخريات.

وفي تقييم تلك المسائل العسيرة والمعقدة، من المهم أن نلاحظ كيف تتشارك تلك الأمثلة جميعا في بعض الملامح الدالة. في كلٍ من الحالات السابقة، أولئك اللائي يبحثن عن حماية حيواتهن من الفحص والإمعان ينتمين إلى جماعات يصمها المجتمع بالعار، و/أو إلى أقليات ثقافية، و/أو لها تاريخ استعماري، بينما تنتمي أولئك الأخريات المراد إقصائهن إلى جماعات أقوى أو ذات سيادة. كل من الجماعات التي تقع ممارساتها تحت طائلة الفحص والدرس إنما تناضل تحت ضغوط خارجية لكي تحتفظ بمغزى احترام الذات وسلامة التكامل الثقافي، وكل منها كانت موضوعا متواترا لدراسات عالمات دخيلات من خارج الجماعة: عالمات نفس واجتماع وأنثربولوجيات، بل وحتى من المتخصصات في علم الجريمة. وأولئك المتخصصات في العلوم الاجتماعية افترضن افتراضا نمطيا مفاده أن دراساتهن جعلت منهن خبيرات في حيوات أولئك اللائي يدرسونهن، بل وكثيرا ما كن يقدمنهن بوصفهن نماذج غريبة ومثيرة أو ضحايا أو حالات مَرَضية.

في هذا السياق، نجد أن بعض المجتمعات المحلية حين ترفض وتقاوم جعل حياتها مفتوحة أمام بحث نسوي نقدي يقوم به أفراد دخيلات من خارج المجتمع المحلي، فلا يمكن تأويل هذه المقاومة بأنها محاولة وضع حدود أمام استقلالية خطاب الآخر، فالأحرى أنها دعوى لتأكيد استقلالية خطابهن هن أنفسهن. إن النساء اللائي ينتمين إلى جماعات غير قيادية لديهن سبب وجيه لافتراض أن حياتهن إذا أصبحت موضوعا للنقاش النسوي، فإن المنظورات الخاصة بهن سوف تتماهى وتنخفض قيمتها. والأرجح أن تؤخذ وجهات نظر النسويات، اللائي يحملن شهادات ومؤهلات مهنية، بوصفها أحكاما سلطوية، لاسيما إذا نُشرت في مجلة

علمية محكمة، حيث يُعَد المؤلفون خبراء وتصبح تلك الدراسات «معلومات» والآراء محض معطيات ليحللها الخبراء. وها هي الأنثربولوجية الأسترالية البيضـــاء ديان بِل Bell Diane، تلاحظ واحدة من نقادها أن مقالها المثير للجدل حتى لو كان بمشاركة امرأة من أهل أستراليا الأصليين، هي توبسي نابرولا نلســـون Topsy Napurrula Nelson، فإن كلمات هذه الأخيرة قد كُتبت بحروف مائلة في سياق ديباجة ديانا بيل، في حيلة تميز ما تقدمت به نلسون عن «الصوت الأبيض السائد الذي يحكم شكل ونبرة هذا النص الأكاديمي» (Larbalestier 1990،147).

وليس من الضروري أن الاعتراضات على التدخل الخطابي لنسويات دخيـــلات من الخارج تعتمـــد على أي فرضية خاصة حـــول دوافع هؤلاء الدخيـــلات. فربمـــا ترغب أولئك الدخيـــلات في تزكيـــة صيتهن المهني بـــأن يصبحـــن معروفات بوصفهن خبيـــرات في شـــؤون جماعات معينة من النســـاء المهمشات، ربما يســـتمتعن بوضعهن كمنقذات لنساء ضحايا، أو لعلهن منشـــغلات انشـــغالا عميقا بجودة حياة النســـاء اللائي يتحدثن عنهن. وبصرف النظر عن دوافع المتحدثات، فإن بنية وســـياق تدخلاتهن الخطابية قد ينجم عنهما وضع النســـاء موضوع خطابهن في منزلة أدنى وليست مساوية لهن. في هذه الملابسات، نجد أن مناقشة بعض النسويات لبعض المســـائل سوف تخرس صوت النساء الأخريات، ليس هذا فحسب، بـــل أيضا توعز بأنهن عاجزات عن التحدث بالأصالة عن أنفســـهن. ومن المفارقـــات أن التعرف على هذه الأنماط مـــن ديناميكيات القهر كان على وجه الدقـــة هو الذي دفع بالمرأة الغربية إلى تكوين الجماعات النســـوية حيث تحاول تطوير أشـــكال الممارســـات الخطابية التي أُطلقَ عليها الآن اسم الحوار النسوي العملي.

إن التأمـــل فـــي الأمثلة الســـابقة يميط اللثام عـــن التضليل الخطير الذي يحملـــه الفهم المؤمثل للخطـــاب العملي بوصفه تبـــادلا للأفكار لا يحمل أضرارا سياســـية ويحدث في مجال لا يحـــده توقيت معين. ولكي تتجه النســـويات صوب المســـائل الأخلاقية والسياسية المحيقة بالخطاب التجريبي، لا بد لهن من إدراك أن المناقشات العملية هي أحداث تاريخية

لها عواقب حية معيشة لا يمكن التحكم فيها أو التنبؤ بها جميعا. وفضلا عن هذا، ينبغي ألا ننسى البتة أن المناقشات التجريبية دائما تدفعها القوة والسلطة، يؤثر فيها القادر على الإسهام ومن سوف يُستبعد، مَنْ الذي سوف يتحدث ومَنْ الذي سوف يستمع، مَنْ الذي سوف يُنصَت إلى ملاحظاته ومَنْ الذي سوف تُهمَل تعليقاته، وأي موضوعات سوف تكون المقصد وأيها ليست هكذا، ما الذي يوضع موضع التساؤل وما الذي يُسلَّم به، بل حتى ما إذا كانت المناقشة ستحدث أصلا أم لا. ليس الانشغال بهذه الأوجه للخطاب الأخلاقي لزاما على الممارسة النسوية فحسب، بل أيضا على النظرية الفلسفية. مثلا يمكن أن يلجأ إليها الفلاسفة لتفسير السبب الذي يجعل المشاركة الشاملة لكل الأطراف وجدول الأعمال المفتوح، في بعض الظروف، يخنقان المناقشة غير المقيدة بدلا من تزكيتها. وأيضا تساعد مثل هذه الاعتبارات في تفسير أن المجتمعات المغلقة حاجة لا يستغني عنها الخطاب أبدا.

في أن المجتمعات المغلقة حاجة إبستمولوجية لا محيص عنها

أصبحت تيمة الصوت والصمت مسألة محورية في نسوية القرن العشرين الغربية والآن توجد أدبيات نسوية مكثفة تحلل هيمنة النساء على الخطاب أو إقصائهن منه. وإحدى المناقشات الكلاسيكية تتمثل في مقال غاياتري تشكرافورتي سبيفاك «هل تستطيع الخانعة الحديث؟ Can the Subaltern Speak?» حيث تتناول المؤلفة بالتفصيل كيف أن نساء العالم الثالث «الخانعات» (*) يجري تمثيلهن في الخطاب بطرق تطمس ذاتيتهن فيما تدعم مآرب مؤلفي النصوص (Spivak 1988). والمثال الذي تطرحه سبيفاك، هو ممارسة الساتي أي طقس التضحية بالأرامل الهنديات بإلقائهن في محارق جثث أزواجهن في أثناء الجنازة، ما جعلهن يبدون أمام المستعمرين البريطانيين كضحايا يجب إنقاذهن من هذه المذبحة الراجعة إلى «ممارسات متخلفة» بينما يراهن بعض الرجال الهنود

(*) الخانعة هو وضع المرأة كتابعة وفي منزلة أدنى، ويتمثل الخنوع في الرضا بهذا الوضع وما يستتبعه، وأن موقفها لا ينطوي على أي عناصر للثورة عليه أو حتى مساءلته ونقده. [المترجمة].

كبطلات مخلصات للتقاليد الثقافية «الهندية»[4]. تتقدم الماركسية البنيوية والماركسية بعد-البنيوية كلتاهما بتفسير لوضع هؤلاء الأرامل تغيب فيه ذاتيتهن. وفي هذا تقرر سبيفاك أن النساء الخانعات يلزمن الصمت لأن المرأة ذاتها «لا يمكنها أن تعرف نص الاستغلال الأنثوي أو أن تتحدث عنه» (Spivak 1988، 288).

إن المرأة خانعة، والسبب الذي يجعلها لا تستطيع الحديث عن استغلالها لا يبدو للوهلة الأولى سرا ملغزا، وربما كان هذا هو أسلوب سبيفاك البلاغي في إفصاحها عن أن المثقفين يعجزون عن سبر أغوار اللغة الأصلية لتلك المرأة أو أنها لا تستطيع إنتاج «نصوص» لأنها أمية. ولكن لماذا لا يمكنها أن تعرف شيئا عن مجرد استغلالها؟ حتى لو كانت غير مطلعة على النصوص الكلاسيكية التي تعرض لاستغلالها، من قبيل الماركسية، فلا بد أنها بالقطع على وعي بأن ثمة شيئا ما خطأ في موقفها. كيف تستطيع أن تقنع وترضى بقهرها؟ تتقدم النسوية الهندية أوما ناريان بإجابة عن هذه الأحجية، فتقول:

> كانت الفتيات (اللائي نشأن كجدتي) يُزوجن فور أن يدركهن البلوغ، ولم يكُنّ قد تدربن على أي شيء يتجاوز المهام المنزلية ورعاية الأطفال، وينتقلن من الاعتماد الاقتصادي على آبائهن إلى الاعتماد الاقتصادي على أزواجهن ثم على أبنائهن حين يتقدمن في العمر. وإن كن سيبدين أصلا أي انتقادات لأقدارهن، فسوف يتم التعبير عن هذه الانتقادات في لغة تحول دون إبداء الرغبة في أي تغيير جذري. لقد اعتبرْنَ أنفسهن تعيسات على المستوى الشخصي، غير أنهن لم يضعن أسباب بؤسهن في سياق تنظيمات اجتماعية أوسع. (Narayan 1989، 267-68).

توعز كلمات ناريان بأن صمت المرأة الخانعة لا يضرب بجذوره فقط في الرضا بالعبودية بل في عجزها عن صياغة الظلم الواقع عليها في إطار مفاهيم. وهذا التحليل شأنه شأن كل تشخيص إنما يتضمن الوسيلة الملائمة للعلاج: ما تحتاج إليه المرأة الخانعة هو إطار تصوري،

ولغــة قادرة على الإفصاح عن الأذي الواقع عليها وعن احتياجاتها وعن مطامحها. أما ما هو مطروح من خطاب أو نصوص تعرض لاستغلالها فــلا يحمــل مثل هذه اللغة: وحتــى إن حمل وعدا صريحــا بأن يحرر تلــك الخانعة، فإنه يغفل الطبيعة المتميزة لقهرها، والحق أن ادعاء هذه النصــوص الظاهري بالحديــث عن المرأة الخانعة، فيــه مصادرة على ســكوتها. إن الإفصاح عن الاســتغلال الواقع بشــكل خاص على المرأة الخانعة يستلزم خلق لغة خاصة بها.

اللغة بنية عامة، وغيابها قصور عام وليس قصورا شــخصيا خاصا. وخلق لغة جديدة هو في حكم تعريفه مشروع جمعي، وليس شيئا يمكن أن ينجزه فرد بمفرده، تلك المرأة الخانعة إذا بحثت عن الدخول في الخطاب العملي بمفردها، فالأرجح أن تظل خبرتها شائهة ومكبوتة. وتستطيع أن تتغلب على صمتها فقط عن طريق التشــارك مع نساء أخريات خانعات لتطوير لغة عامة تعبر عن خبرتهن المشتركة. لابد أن تصبح المرأة الخانعة عضــوا في جماعة تضــع لذاتها تعريفا صريحا بأنها جماعة تتشــارك في ظروف قهر مشــتركة - بالمصطلحات الماركســية هي جماعة تجعل مــن ذاتها طبقة في ذاتها وبالمثل من أجل ذاتهــا. لا بد أن تطالب بهوية جماعيــة متميزة عن تعريف المــرأة من حيث هي ابنة لأب معين أو زوجة لشخص معين أو أم لآخرين بعينهم. وفقط عن طريق خلق هوية جماعية مع نســاء أخريات لهــن أوضاع مماثلة، ربما مع بنــات وزوجات وأمهات أخريات، تســتطيع تلك الخانعة أن ترى نفســها كخانعة وبهذه الطريقة فقــط تســتطيع أن تحطم الحواجز التي تحول بينهــا وبين أن تتكلم. إن الإفصــاح عــن الاهتمامات المتميزة للنســاء يتطلب لغــة واللغة بدورها تتطلب مجتمعا. ومن دون أي من هذين المطلبين يظل من المستحيل بزوغ منظورات أخلاقية مضادة للسلطة السائدة.

أصبحت المجتمعات الصغرى التــي تعرف عضواتها جميعا بعضهن بعضا حاجــة لا مندوحة عنهــا لتطوير المنظورات الأخلاقية للنســوية الغربية. لقد جعلت النســوية الغربية قــادرة على أن تمنح فهما بديــلا لظواهر اجتماعية يجــري التعبير عنهــا بمفردات متميــزة تتضمن تعبيرات مــن قبيل «التحيز

الجنساني» و«النزعة النســائية» و«التشيؤ الجنسي» و«الاغتصاب الداجن»(*) و«الأم البديلة» و«اليوم المزدوج» و«التحرش الجنســي» و«نهم النظرة الذكورية» و«المستيزية» (**) و«الشُغل العاطفي». مثل هذه المجتمعات الصغري تركز حول وجــه معين اتخذته بوصفه تابعا للمرأة ملازما لها، وســلمت تســليما ببعض المعتقدات، كما هي مطروحة داخل تلك الجماعة. ربما قبلت التســليم بالخطأ في النزعة العســكرية أو في الاغتصاب أو في العنف المنزلي أو في الفواحش والمصنفــات الماجنة، أو ربما يقبلن التســليم بقيمة تشــاور النظيرات أو إنتاج المرأة للموسيقى والأدب المكشوف. وبافتراض أن بعض هذه المعتقدات أساسية بالنسبة إلى الجماعة، فإن عضواتها يواصلن المسار لاستكشاف مضامين تلك المعتقدات ولتنقيح منظور أخلاقي متميز. مثلا حينما تُقبل مشروعية السحاق، سوف تواصل السحاقيات المسير حول السبب الذي يدفع بشرا وخصوصا من النساء لمضاجعة الجنس الآخر، وحول العواقب الاجتماعية والسياسية لتقعيد هذه المضاجعة، وحول الســبل التى عبرها أصبحت المفاهيم الغربية للجنوسة تنطوي على مثل هذه المضاجعة، وحول التعريفات السائدة للجنس وللأسرة.

ليس النســويات أو حتــى المفكرون الأخلاقيون هم فقــط الذين تطورت منظومات أفكارهم في ســياق مجتمعات شخصية مصغرة يتحد الواحد منها تحت لواء التمســك بمعتقــدات معينة أو مناهج محــددة. يحفل تاريخ العلم

(*) الاغتصاب الداجن date rape هو اغتصاب فتاة في أثناء موعد مسبق معها. [المترجمة].

(**) لأن هذا الكتاب موضوعه وهدفه تعدد الثقافات، يؤدي فيه مصطلح المستيزية mestizaje دورا ويتكــرر كثيرا. وهــو يعني حرفيا تمازج الأجناس والأعــراق، كأن يكون أحد الأبوين أبيض البشــرة والآخر ملونا. ولكن لم تعد تلك الإفادة البيولوجية هي كل دلالة اللفظ أو حتى المقصد الأساســي منه، بل ثمة أبعــاد أهم تتمثل في التقاء ثقافتين ولغتين وهويتين في شــخص واحد، لتسفر عن هوية مستجدة أو هوية مستيزية.

دخل هذا اللفظ إلى اللغة الإنجليزية ذاتها بصيغته الإسبانية من دون ترجمة لأنه في أصله لفظ إسباني يعني «مختلط»، من أجل الإشارة إلى الشخص الذي يكون أحد أبويه من الإسبان والآخر من أهل البلاد الأصليين في المســتعمرات الإسبانية وخصوصا في أمريكا اللاتينية، فيشير إلى ذوي أجنــاس مختلطــة أو أعراق متمازجــة، وقد باتوا أغلبية في بعض المواطن مثل المكســيك، باحثين عن هوية متميزة.

هكــذا يحمل المصطلح دلالة اختلاط الأعراق والثقافــات واللغات أيضا، فلا يمكن وضع مقابل عربي له في كلمة واحدة أو صيغة مختصرة، ومن الأفضل أن ينتقل إلى العربية كما هو، ولنلاحظ انتقالــه إلى اللغة الإنجليزية ذاتها. وكما أشــرنا في التمهيد يكون مــن الأفضل تعريبه وتطعيم الخطاب العربي به كمفردة مستجدة لها دلالات مستجدة وتثير مشاكل مستجدة. [المترجمة].

بذكر «معاهد غير مرئية» أو جماعات من العلماء يعملون من خلال افتراضات مشتركة بينهم. أطلق ديفيد ل. هَلّ على هذه الجماعات اسم «الديمات (*)»، في مماثلة مع جموع الكائنات الحية التي تستكفي بذاتها فيما تقطنه من مستعمرات محلية تؤدي دورا مهما في التطور البيولوجي (Hull 1988،433–34). أما مدارس الفنانين أمثال الباوهاوس فهي فكرة مألوفة جدا، وكثيرا ما عمل الفلاسفة في إطار جماعات من قبيل دائرة ينا (التي انتمى إليها هيغل) ودائرة فيينا ومدرسة فرانكفورت وفلاسفة أكسفورد(**). كل من هذه الجماعات الصغرى التي عادة ما يتقابل أفردها جميعا وجها لوجه قامت بدورها كبوتقة فكرية يجري فيها استكشاف وتنقيح منظومات من الأفكار.

تلاحظ هيلين لونغينو أن التقدم في العلم سيكون مستحيلا ما لم يوضع صك الختام على أسئلة بعينها وعلى استمرار المساجلات حولها على الأقل بصفة مؤقتة. تقول:

> رسالة العلم في أن يمد نطاق المعرفة تستدعي تحجيم رسالته النقدية. وإذا لم يتم التحكم في البعد النقدي للعلم، يغدو البحث العلمي مؤلفا من اختبارات لا تنتهي، وما لا حصر له من الأفكار الجديدة والاقتراحات الجديدة سوف تقع تحت طائلة الفحص النقدي الدقيق ويتم رفضها (Longino،1990، 223).

وأيضا تطوير منظومات الأفكار الأخلاقية والسياسية يتطلب أن تظل ثمة مقدمات معينة ثابتة. وعن طريق الاتحاد حول فرضيات معينة يتشارك فيها الجميع، تقدم المجتمعات الأخلاقية والسياسية براحا عقليا

(*) يعود مصطلح الديما والديمات demes في جذوره اللغوية إلى جذر يوناني بمعنى شعب، وتستعمل أيضا في اليونان القديمة كتقسيم إداري يضم جماعة ترتبط بأواصر القربى وبالتجانس الديموغرافي، يتزاوج أفرادها وشبه مغلقة على ذاتها. وواضح أنها في البيولوجيا تعني مستعمرة بيولوجية تضم نوعا حيا يتسم مجتمعه بخصائص شبيهة بتلك المذكورة. [المترجمة].

(**) في إطار تيار تحليل اللغة الذي شاع وذاع وعلا شأنه في فلسفة القرن العشرين خصوصا الربع الثاني منه، تشكلت «دائرة فيينا» منذ العام 1922وهي التي أنشأت مذهب الوضعية المنطقية الشهير. و«مدرسة أكسفورد» هي أيضا أحد فروع التيار التحليلي، ويرى فلاسفتها أن التحليل ينبغي أن ينصب على تحليلات اللغة العادية والأقوال الشائعة التي يقولها عامة الناس. أما «مدرسة فرانكفورت» فقد ظهرت في العام 1923 لعلماء اجتماع واقتصاد وفلاسفة ليعملوا المنهاج الماركسي في نقد المجتمع الصناعي وإبراز عيوبه. [المترجمة].

يتحرر فيه الأعضاء من الضغوط المتواصلة لدفعهم إلى تعريف مقدماتهم وشرح مفرداتهم المهنية. ولأن عدد الأعضاء صغير بشكل نموذجي ويعرف بعضهم البعض معرفة شخصية، فإن التواصل في مثل هذه المجتمعات حري بأن يكون غير رسمي وسريعا. وربما يجري اختبار الأفكار التي لم تكتمل بعد وربما تنمو وتتطور بفعل أعضاء يفكرون معا بمعنى الكلمة.

وهكذا في النسوية تمنح مثل هذه المجتمعات عضواتها الدعم المعنوي والعقلي حينما تكون الأفكار خرقا لمعايير المجتمع الأكبر. وتقرر باتريشيا هل كولينز «إن نطاقا للخطاب الآمن نسبيا، مهما كان محدودا، شرط ضروري للمقاومة التي تبديها النساء السودوات» (Collins 1990، 95). أما التي تنشق وتعارض بمفردها فالأحرى أن تعد مخبولة، إن لم تعد خبيثة وشريرة، وفي غياب الدعم والتأييد حري أن يتأدى بها الأمر إلى اعتبار نفسها شريرة أو مخبولة. وتلاحظ ماريا لغونز أنه «لو لم تكن المقاومة نشاطا اجتماعيا، فمصير التي تقاوم هو الفشل في خلق عالم جديد للمعنى، خلق هوية جديدة، وعرق مستيزي. إن المعنى الذي لا يجد استجابة ويبحث عن استجابة، يفشل من حيث هو معنى» (Lugones 1992، 36). حين تتشارك الأخريات في الرؤية التي تحملها من تقاوم ويؤيدن مناهجها، تتوافر شروط لتنمية هوية معارضة ثمة في الأغلب تصديق على صحتها ومشروعيتها، بل وعلى أنها قوة مُحررة. تقول سارة هوغلاند إن «ظهوري كسحاقية كان بالنسبة إليّ هو الأوبة إلى المنزل. جربتُ الإحساس بأنني أقر في بيتي وفي المركز. السحاق يلهمني، هو الذي يبث الحياة في أعطافي...» (Hoagland، 1988، 3) قد تشعر المنشقة، في إطار الأمن الذي يسبغه مجتمع محلي تنتمي إليه، أنها ظفرت أخيرا بالحرية في أن «تكون ذاتها». لم تعد في حاجة إلى الحماية أو إلى أن تتصنع وتنافق، إلى أن تتخفى. إنها أخيرا حرة في أن تكون «أصيلة»(*)، في أن تقول - وبالتالي تكتشف - ما تفكر فيه حقا وفعلا. على أي حال، قد يبدو ثمة تناقض ظاهري في أن الملامح عينها التي تمكن المجتمعات الأخلاقية الصغرى من أن تحرر تفكير عضواتها قد تعمل في الآن نفسه على وضع حدود تقيد ذلك التفكير.

(*) المصطلح أصيلة وأصيل authentic، يعود إلى الفلسفة الوجودية التي عنيت كثيرا بالأصالة، حيث الوجود أصيل بقدر ما يصنع الفرد ذاته ويتخذ قراراته ويمارس خياراته، في مقابل الوجود الزائف، ويكون الوجود زائفا بقدر ما يصنعه الآخرون. [المترجمة].

المخاطر الأخلاقية والإبستمولوجية للمجتمعات المغلقة

ينعتـق أعضاء المجتمعات المغلقة من الحاجة إلـى الدفاع عن فرضياتهم الأساسـية، وفي هذا تحرير لهم، بيد أنه أيضا يجعلهم منحصرين في حدود الأسـئلة المثارة داخـل المجتمع (*). فـي المجتمعات العلميـة، غالبا ما تظل الفرضيات المشتركة مطمورة ولا يجابهون إلا العقائد التي تميز شخصا بعينه (Longino، 1990، 233). ويصدق هذا أيضا على مجتمعات اليمين واليسار والوسط في الأخلاق وفي السياسة، وجميعها تلتجئ إلى قيم مؤسسِة للمجتمع، غالبا ما يسـود الاعتقاد بأنها قيم محفوظة في وثائق لها وضع سلطوي، من قبيل الإنجيل أو بيان الحزب الشيوعي أو دستور الولايات المتحدة الأمريكية. ويتبع هذا أن أي خلاف ينشـب داخل الجماعة يؤخذ حرفيا بوصفه مساجلة حول كيفية تأويل القيم المؤسِسة للمجتمع أو تأويل نصوص.

على الرغم من أن تطوير أنسـاق الأفكار الأخلاقية والسياسية سيغدو في حكم المسـتحيل ما لم يكن ثمة فرضيات أولية تم التسليم بها في المدى الزمني المعنـي، فإن تلـك الفرضيات إذا كانت لا تتعرض البتة للمسـاءلة والاعتراض سوف تصبح الأنساق المؤسسة عليها شكلا من أشكال العقائد الإيقانية القاطعة dogma. ويجد أعضاء المجتمع أنفسهم مجبرين على التعبير عن شكوكهم وعن عدم اتفاقهم مع الجماعة بأسـلوب ملتو، أو ربمـا يكبحون الرغبة في التعبير عن هـذا كلية، أو على أحسـن الفروض يفصحون عنه بلغة تنشـد القبول أو مفرطة في التنميق والإتيان بالنصوص الشـواهد. أمـا من هم خارج المجتمع فقد يعتبرونه مجتمعا معبرا عن عواطف ومعتقدات، خصوصا إذا كانت الأفكار التي يلتزم بها هذا المجتمع لها طابع هرطقي أو خارج عن الأصوليات.

كل المجتمعات تمارس ضغوطا على أعضائها ليسايروا التأويل السائد للفرضيات والقيم التي يجتمعـون عليها. والأرجح أن تكون هذه الضغوط

(*) نلاحظ أن المؤلفة في هذا الجزء من الفصل تتحدث عن فلسـفة المجتمعات الصغرى بشكل عام، وخصائصها وسمات تكوينها من حيث هي مجتمعات صغرى متميزة، لذلك لا يكون الحديث هنا - وفي أجزاء أخرى آتية - كسـابقه بصيغة جمع المؤنث السـالم، لأن الحديث هنا يشـمل مجتمعـات تضـم رجالا، أو حتى قد تقتصر في بعض الأحيان علـى الرجال، لذلك من الأفضل ترجمته بصيغة الجمع المذكر الذي تفرضه اللغة العربية حين الحديث عن الرجال والنسـاء معا. وكما أشـرنا في التصدير اقتضى التدقيق في الترجمة بـذل الجهد في كل موضع لتحديد هل Feminists نسويات أم نسويون.

مكثفــة خصوصا في المجتمعــات الصغرى المُعارِضــة المُحاصَرة بضغوط المجتمع الأكبر. ولأن مثل هذه المجتمعات تخشــى أن يستوعبها أو يهزمها المجتمع الأكبر فإنها تعتبر التوافق الداخلي شــرطا ضروريا لبقائها، وفي هذه الملابســات قد تبدو المعارضة والاختــلاف خيانة. وأيضا من الأرجح أن تكون مقاومة المجتمعات للمساءلة والاعتراض وللتغيير أكبر حين يكون الأعضاء المنشــقين بحكم تعريفهم لأنفســهم قد انضموا أساسا للمجتمع كأعضاء مؤسســين، طالما أن المنشــق يتحدى الأعضاء الأكثر أصولية في المجتمع لكي يغير معتقداته الأثيرة ويهدد قيما أساسية في تكوين شعورهم بما يكونونه. وحين يعتبر الأعضاء هويتهم جزءا لا يتجزأ من ماهية المجتمع الصغير، فقد يخشــون أيضا من أن يؤثر تغيــر في قيم هذا المجتمع على صورتــه في أذهان من هم خارجه، بل ويخشــون أيضا من انعكاس التغير علــى الأعضاء شــخصيا. وإذا كان للمجتمع قائد أو قــواد، فقد ينتابهم التوجس من أن المنشــقين قد يمثلون تهديدا لسلطتهم، وإذا كان عملهم مع المجتمع المعني أساسيا في نشــاطهم الحياتي تتزايد احتمالات مواجهتهم لهذا التحدي خصوصا.

معظم المجتمعات الصغيرة تشــجع التوافق من خلال جزاءات رســمية وغير رســمية، حتى ولو كان هذا لا يتجاوز استقبال أفكار معينة استقبالا باردا أو الســخرية منها. وأيضا، كثيــرا ما تبحث مثل هذه المجتمعات عن تقوية ولاء المجموعة عن طريق تنمية الشــعور بالســيادة والأفضلية وذلك مــن حيث العلاقة مع المجتمع الأكبــر. تحفز أعضاء المجتمع الصغير على اعتبار أنفســهم نخبة مســتنيرة، وعلى نبذ أولئك الذيــن لا يتفقون معهم بوصفهــم مخطئين أو جهلة أو ضحايا لوعي زائف. لعل هذا التصور مفيد في تبرير اختلاف معايير الســلوك تجاه أولئــك الذين هم داخل المجتمع وأولئك الذين هم خارجه. يمثل التهديد بطرد العضو السلاح الأمضى في يد المجتمع لدفع الأعضاء إلى التوافق، ويشحذ من حدة هذا السلاح ذلك الإحســاس بأنه مجتمع متماسك يضم أعضاء ذوي حيثية خاصة، ينعمون داخله بمنظور أسمى للدين أو للعلم أو للسياسة أو للأخلاق. المنشق الذي لن يتوافق مع الجماعة لا يهدده الإقصاء منها فحسب بل أيضا وصمه بأنه

ليس جديرا بالانتماء إليها. يوضع في زمرة المنشقين عن العقيدة أو الكفرة أو الدجالين الآفاقين، أو الخائنين المرتدين أو القائمين بالثورة المضادة، لم تعد العضوة نسوية مخلصة أو لم يعد العضو شيوعيا مخلصا، أو لم يعد أمريكيا بحق.

في معظم المجتمعات الصغيرة، يمثل النبذ والإقصاء العقوبة القصوى التي تفرض التوافق مع المجتمع. أما عن مدى نجاح هذه العقوبة في قمع المنشقين فإنه يعتمد على نوعية المجتمع موضع النظر، وعلاقته بالمجتمع الأكبر، وعلى استطاعته تلبية احتياجات أعضائه، ومقدار ما يشعر به الأعضاء من انتماء لهذا المجتمع واتكال عليه. إذا آمن أعضاء مجتمع ديني بأن الحرمان الكنسي ينتج عنه الخلود في نار جهنم فسوف يتوافر لديهم دافع في غاية القوة للتوافق مع المجتمع، وبالمثل تماما حال الأعضاء في تنظيم مهني الذين ينتج عن طردهم وإقصائهم حرمان من امتيازات شغلهم لمهنتهم. وعلى العكس من هذا نجد مشهد الإقصاء من عضوية نادي السباحة قد يكون غير سار لكنه ليس مثيرا للخوف، لأن عضوية النادي لا تمثل الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها الأعضاء المران والانتماء الاجتماعي.

حين يكون الانتماء لمجتمع معين مسألة مركزية بالنسبة إلى إحساس العضو بهويته، فمن المرجح أن يتضخم التهديد بالإقصاء والطرد ويتخذ صورة مبالغا فيها وتتجاوز المألوف. قد تمثل مغادرة المجتمع فقدانا للتواصل مع القيم الدينية أو الأخلاقية أو السياسية أو الثقافية التي تهب حياته المعنى. قد يمثل هذا فقدانا للموئل العاطفي والإحساس بالانتماء، وفقدان الزملاء والرفاق والأصدقاء والأحبة. تتزايد هذه المخاوف بشكل خاص بالنسبة إلى أعضاء المجتمعات العرقية/الإثنية والمجتمعات المعارضة، لأنه ليس من المحتمل أن توجد بدائل متاحة. وهذا أحد الأسباب التي تجعل الولاء للمجتمع وانضباطه أقوى بشكل خاص بين الأقليات العرقية والثقافية، وفي كلا التيارين اليميني واليساري في المشهد السياسي.

قد تختار بعض المجتمعات أن تتخذ مسبقا إجراءات ضد التحديات التي تواجه معتقداتها وقيمها، وذلك عن طريق تحجيم التفاوت بين

أشخاص الذين تقبلهم في عضويتها، واستبعاد الذين يحملون فكرا قد ينطوي على أفكار أو قيم مثبطة بل واستبعاد الذين لهم هيئة غير مقبولة. قد ترفض الأقليات الإثنية أو الثقافية قبول من ينتمون إليها نصف انتماء أو من تم «تغريبهم»، وجماعات السحاقيات قد ترفض المخنثات، وقد تستبعد مجتمعات المثليين اللواطيين الذين يحتفظون بميل نحو الإناث. إن سياسات الاستبعاد الواعية تعمل على تعزيز التوجه نحو تجانس الثقافة الذي يوجد في كل مجتمع صغير يعتمد أعضاؤه على بعضهم في نيل الدعم العاطفي وبالمثل الدعم الفكري (Young 1990، 235). وتسييس حدود المجتمع يخدم في صون «نقاء» معتقداته وقيمه عن طريق الحيلولة بين أعضائه وبين التحديات التي يمثلها الفكر البديل (Phelan 1989).

وثمة عدد من الأخطار الإبستمولوجية والأخلاقية وثيقة الصلة تقبع في المجتمعات المغلقة. إنها تتضمن أخطار الكبت وإنكار الاستقلالية والإيقانية القطعية والنفاق وخداع الذات والنخبوية والتحيز. ولهذه الأسباب أزعم هنا أن المجتمعات المغلقة، على الرغم من أنها ضرورة لا محيص عنها من أجل تطوير بدائل نسقية لتلك الأنساق التي تفرضها القوى المهيمنة، فإن ما تنتجه من بدائل لا بد أن يخضع في النهاية لتقييم أخلاقي أوسع. ومن أجل رفع درجة تسويغ الاتفاق الأخلاقي حول المجتمع المصغر، فإنه يلتزم بالضرورة بأن يضع التزاماته الأساسية تحت طائلة الفحص النقدي من قِبل من هم خارجه.

عولمة الخطاب النسوي

بالنسبة إلينا في النسوية الغربية المعاصرة، لكي نجعل التزاماتنا الأساسية مفتوحة أمام الفحص النقدي، لا بد من اعتبار، أو إعادة اعتبار، منظورات كنا حتى الآن نستبعدها. ربما يعني هذا أن علينا إعادة النظر في ذلك الاتجاه الغربي المعادي للنسوية الذي يؤكد أن المرأة مكانها المنزل وأن مسائل الاغتصاب الداجن أو التحرش الجنسي إنما هي تلفيقات اختلقتها خيالات نسوية مصابة بالبارانويا. وأيضا قد يعني هذا أننا نأخذ في اعتبارنا منظورات غير غربية، خصوصا تلك التي تتجاهلها وسائل الإعلام الغربية

أو تعمل على تشويه سمعتها. وعلى أي حال فإن المطلب الملح والعاجل هو أن تتعلم النسويات الغربيات كيف ينصتن باحترام واهتمام للنساء غير الغربيات مما نسميه بالعالم الثالث، بمن فيهن من نسوة جرى إسكات أصواتهن، حتى في داخل أوطانهن [5]. وبمزيد من التخصيص، يجب أن نتتبع الحجة النقدية التي تتقدم بها عضوات المجتمعات غير الغربية اللائي يشاركننا بعضا من التعهدات الأساسية الخاصة بنا بيد أنهن قد لا يوافقننا في منظورات بعض المسائل أو يتمسكن فيها بمنظورات مخالفة. إنها مجتمعات يوجد بيننا وبينها اختلافات معينة لكن نظل نتشارك في بعض المسائل الأساسية، والحوار النقدي مع عضواتها حري بأن يكون ذا فائدة فورية في تزكية إعادة تقويمنا وتنقيحاتنا لوجهات النظر الخاصة بنا، وذلك أكثر كثيرا مما يحققه الحوار مع عضوات لهن تعهدات ورؤى [*] للعالم (worldviews) تبعد وتنأى تماما عن تعهداتنا ورؤانا. وأيضا نجد الحوار مع أولئك اللائي يشاركننا الكثير من قيمنا وتعهداتنا لضرورة عملية لا غنى عنها لكي يحدث التغير الاجتماعي في سياقات ديموقراطية.

البعض قد يعارض إمكان الحوار النسوي العالمي على أساس أن النسوية ليست حركة عالمية. مثل هذه النظرة قد تتمسك بها حتى بعض النسويات الغربيات، اللائي يفترضن أنه يمكن تحسين أوضاع جموع من النساء غير الغربيات من خلال طرح أفكار النسوية الغربية. تلاحظ تشاندرا تالبيد موهانتي أن النسوية الغربية كثيرا ما تتصور «المرأة العادية في العالم الثالث» على أنها «تخوض حياة منقوصة نقصانا جوهريا يقوم أساسا على جنوستها الأنثوية (تُقرأ: مُقيدة جنسيا) وعلى أنها منتمية لـ «العالم الثالث» (تُقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة، مُقيدة بالتقاليد، محصورة في الأسرة، ضحية، وما إليه). «تضع موهانتي مقابلة بين هذا التمثيل للنساء غير الغربيات وبين المطمور من تمثيل لذات النساء الغربيات «بوصفهن متعلمات، عصريات،

(*) معاني الكلمات لا يحكمها القاموس فحسب، بل محكومة أيضا وأحيانا أكثر بالبرجماطيقيات أي التداولية، نقول هذا في تبرير استعمالنا الآن لكلمة «رؤى» فمعناها القاموسي أنها جمع لـ «رؤيا» أي حلم صادق، ولكن التداولية في اللغة العربية المعاصرة أفرطت في استعمال «رؤى» جمعا لرؤية بمعنى نظرة أو وجهة نظر ونحن نساير التداولية ونستبيح استخدام «رؤى» بإيقاعها الجميل لتعني وجهات نظر. [المترجمة].

يمتلكن التحكم في أجسادهن وفي حياتهن الجنسية، وينعمن بالحرية في اتخاذ القرارات الخاصة بهن» (Mohanty 1991b، 56).

كثيرا ما توسم النسوية، من قِبل غير الغربيات ومن قبل الغربيين على السواء، بأنها حصريا ظاهرة غربية. تلاحظ كوماري جاياوردنا

> «إن مفهوم النسوية ... بات مصدرا لكثير من الخلط والإرباك في بلدان العالم الثالث. وبأساليب مختلفة كثيرا ما يزعم أهل التقاليد والمحافظون السياسيون بل وحتى بعض أهل اليسار أن النسوية من منتجات الرأسمالية الغربية «المنحطة»، أي القائمة على ثقافة أجنبية لا تلائم النساء في العالم الثالث، أي أنها أيديولوجية نساء برجوازيات موضعها في الغرب، وأنها لهذا تجعل النساء يفترين عن ثقافتهن أو يخرجن عن مسارها، عن الدين والمسؤوليات الأسرية من ناحية، ومن الناحية الأخرى عن أشكال النضال الثوري من أجل التحرر القومي ومن أجل الاشتراكية» (Jayawardena 1986، 2).

ومن المفارقات أن المعادين للنسوية من غير الغربيين وكثيرات من النسويات الغربيات يتشاركون معا في الاعتقاد بأن النسوية أساسا ظاهرة غربية، وهذا في الواقع اعتقاد خاطئ. تتقدم كوماري جاياوردنا بالوثائق التي تثبت كيف أن النساء في آسيا وفي الشرق الأوسط منذ القرن التاسع عشر فصاعدا قد حاربن متضامنات ضد خضوعهن وخنوعهن، على الرغم من أن النساء غير الغربيات يتخلفن كثيرا عن المرأة الغربية في تكوين منظمات مستقلة للمرأة، ويفقنها في التعبير عن أنوثتهن في سياقات النضال القومي وفي حركة الطبقة العاملة وهَبّات تمرد الفلاحين (Jayawardena 1986). وكتبت أوما ناريان تقول إن الألم الذي يدفع النزعة النسوية الهندية التي تنتمي إليها «كان سابقا على التعليم وعلى «التغريب»، وكانت الدعوة إلى التمرد ذات جذور مختلفة وأكثر أولية، ولم تكن مسألة تصورية أو مسألة إنجليزية، بل مسألة مصوغة باللغة الأم» (Narayan، 1997، 7).

وتلاحظ تشاندرا تالبيد موهانتي إنه ليس من الممكن أن توجد نسوية غير متعارضة أو «خالصة» (Mohanty 1991a، 20). والآن نجد العالم الواقع فيما وراء الغرب الصناعي يعمل على تكاثر الجماعات الكبيرة

والصغيرة معا، والتنظيمات الحكومية والتطوعية كليهما، المكرسة جميعها لتحسين وضع المرأة، ونجد أن معتقدات تلك الجماعات، في السياق الغربي وغير الغربي معا، تخفف من حدة التوتر بين الأفكار المحافظة والأفكار الراديكالية. مثلا، بعض الحركات غير الغربية التي يُفترض أنها تحمل بطاقة «النسوية» قد فشلت في التصدي لأشكال من الهيمنة تؤثر في حيوات النساء الفقيرات والقرويات أو في الطعن في أيديولوجية الأسرة من الطبقة المتوسطة، بينما توجد جماعات غير غربية أخرى تعنى بزيادة اعتماد المرأة الفقيرة على ذاتها وبتوسيع مجالات الخيارات المتاحة أمامها بيد أنها تحجم عن تحدي السيادة الذكورية بشكل مباشر (Newland 1991، 130)، أو تتجنب الكُنية «نسوية» لأنها تتصورها كحركة للنساء البيض من الطبقة الوسطى يمكن تعريفها تعريفا يقصرها على أن تكون كفاحا ضد التمييز بين الجنسين (Johnson–Odim 1991، 313). في كل أنحاء العالم، تتعرض النسوية للمعارضة وللضر والأذى.

عدد لا يحصى من الجماعات خارج العالم الغربي، سواء كانت تقبل أو لا تقبل الكنية النسوية، تعمل الآن من أجل رفع شأن ما أسمته ماكسين مولينو «مصالح الجنوسة» النسائية. وضعت مولينو تعريفا لمصالح الجنوسة بأنها «تلك التي تستطيع النساء (أو يستطيع الرجال فيما يخص هذا الأمر) تطويرها بفضل ما تعزوه الجنوسة لهن (أو لهم) من موضع اجتماعي» (Molyneux 1985، 232). وتفرق مولينو في مصالح الجنوسة بين المصالح العملية والمصالح الإستراتيجية. تنشأ مصالح الجنوسة النسائية العملية مباشرة عن المواقف العينية في حياتهن وتشمل الضرورات التي يلح إشباعها الفوري من قبيل الطعام والحماية والماء والدخل والرعاية الصحية ووسائل الانتقال. تلاحظ مولينو أن المطالبة بها «لا تتحدى بشكل عام ... الصور السائدة للخنوع على الرغم من أنها تنشأ عنه مباشرة (1985، 232–3). والحق أن التوجه لمصالح النساء الجنوسية العملية يمكن أيضا أن يعزز القسمة الجنسية للعمل عن طريق تعزيز الفرض القائل إنه من مسؤوليات النساء توفير التموين لأسرهن. وعلى العكس من ذلك يجري تعريف مصالح الجنوسة الإستراتيجية بوصفها ضرورة التغلب على خنوع النساء. ووفقا لما تقوله مولينو، فإن هذه

المصالح الإستراتيجية يمكن أن تضم كل ما هو آت أو بعضا منه:

> إلغاء القسمة الجنسية للعمل، التخفيف من عبء الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، إزالة الأشكال المؤسساتية للتمييز من قبيل حقوق امتلاك الأراضي والعقارات، أو الحصول على القروض والائتمان، تأسيس المساواة السياسية، حرية الاختيار في إنجاب الأطفال، واتخاذ معايير ملائمة لمواجهة عنف الذكور وتحكمهم في النساء (Molyneux 1985، 233).

إن رفع شأن المصالح الإستراتيجية الجنوسية لهو من عمل الجماعات التي يرجح كثيرا تشاركها في التعهدات الأساسية التي تتمسك بها كثير من النسويات الغربيات [6]. أما جماعات القواعد الشعبية المحلية المتكرسة لمخاطبة الاحتياجات الإستراتيجية الجنوسية للنساء في العالم الثالث، فإنها وبسبب ما نتوقعه فيها من طبيعة متحدية، لا تلقى دعما، لا من الحكومات القومية ولا من وكالات العون التي تعمل بين حكومتين (Moser 1991، 109-10). قد ينظر إلى هذه الجماعات بوصفها مجتمعات للمقاومة يمكن مقارنتها من زوايا عديدة بمجتمعات النسوية الغربية. ومثل بعض جماعات النسوية الغربية، التي قد تفتح مراكز لرعاية صحة المرأة أو لتسيير العربات أو ورش الصيانة المنزلية، رأت جماعات غير غربية عديدة أنها يمكن أن تطور مهارات وحوافز ضرورية لمخاطبة مصالح المرأة الجنوسية الإستراتيجية عن طريق العمل الفوري من أجل المصالح الجنوسية العملية. من الأمثلة على هذا منتدى مناهضة قهر النساء، الذي عقد في العام 1979، بدأ حملاته الدعائية في بومباي بجذب الانتباه إلى مسائل من قبيل الاغتصاب وحرق العروس ولكنه سرعان ما غير هذا ليدور حول الإسكان، الذي كان مشكلة خاصة ملحة لنساء تعرضن للهجر أو سوء المعاملة من أزواجهن في ثقافة لا تسمح تقاليدها للمرأة بحق امتلاك مسكن خاص بها. وحين جرى تنظيم المنتدى حول مسألة اللامأوى، فإن هذا أثار الوعي بالانحياز إلى الذكور، وبالمثل في تأويل حقوق السكن، وقد حمل هذا أقصى تأكيد لوضع الاحتياجات الجنوسية الاستراتيجية للمرأة المتصلة بحقوق السكن في صميم

الأجندات السياسية للتيار السائد (Moser 1991، 109).

وحتى إذا سلمنا بأساس ذي مغزى للتماثل بين تعهدات للنسوية الغربية وما تتعهد به نساء غير غربيات من أجل دفع وتطوير مصالح جنوسية إستراتيجية للمرأة، فسوف تنشأ عقبات أمام الخطاب القائم على مساواة حقيقية والشامل حقا [7]. ولا يزال من المستطاع التغلب على هذه العقبات فيما يختص بإمكانية الخطاب النسوي العالمي.

من الذي يمكن أن يساهم في الخطاب النسوي العالمي؟

إذا كانت الشمولية تعهدا تلتزم به النسوية، يمكن للمرء أن يستنتج بصورة معقولة تماما أن كل معني بإنهاء تبعية النساء مؤهل للمشاركة في خطاب نسوي عالمي. وعلى أية حال، فإن الخروج بهذا الاستنتاج يعني أن نتغاضى عما اعترفنا به سابقا من أن الخطاب ليس تجريدا لاتاريخيا بل هو سلسلة من الالتقاءات المتميزة بين أفراد محددين تحدث في أمكنة معينة وأزمنة محددة، وهم أفراد يقابلون بعضهم وجها لوجه في علاقات اجتماعية معينة بما في هذا علاقات السلطة. وحتى لو جادلت بأن المساواة والانفتاحية والشمولية إنما هي معايير محورية للخطاب الأخلاقي النسوي، فقد رأينا أن هذا لا يتعارض مع الحد من دخول البعض في مناقشة بعض المواضيع في بعض المناسبات.

وحين نضع مثالي الانفتاح والشمولية موضع الممارسة، فمن الضروري أن نتذكر كلا من التشكيل الاجتماعي للعقلانية الخلقية والتفاوتات الشاسعة في القوة حاليا بين العالم الغربي والعالم غير الغربي. تفضي النقطة الأولى إلى أنه من المعقول تماما أن نستبعد من مناقشات أخلاقية معينة أولئك الذين لا يبدو أنهم يتقاسمون الاعتقادات التي يمكن أن تقوم المناقشات العقلانية على أساس منها، والحق أن أولئك الناس هم الذين يستبعدون أنفسهم. أما النقطة الثانية فتوعز بأنه قد يكون معقولا في بعض الأحيان بالنسبة للمجتمع الأخلاقي المحصور أن يستبعد أعضاء مجتمعات أخرى أقوى، خصوصا حين يكون مقصد المجتمع المحصور متجها إلى مسائل معينة داخلية أو أهلية، من قبيل المثال المذكور آنفا بشأن

العنف ضد المرأة من قبل مواطنيها من الأهالي الأصليين. قد لا يرغب أعضاء الجماعات الخانعة التابعة في أن يناقشوا مع أعضاء مجتمعات أخرى أقوى مشاكل تؤثر على مجتمعاتهم، خصوصا إذا كانت المجتمعات الأقوى تزعم فعلا التفوق الثقافي. ولعله شكل من أشكال الخيانة أن يستمع المرء إلى نقد ممارساته الثقافية من جانب دخلاء من الخارج، وحضور الدخلاء الذين يُنظر إليهم باعتبارهم أقوى قد يثبط المناقشة بين أعضاء المجتمع. إن مثال الخطاب المنطلق غير المقيد قد يسمح في بعض الأحيان، بل يتطلب، باستبعاد أعضاء الجماعات المهيمنة من مجال خطاب الجماعات الخانعة، ولا يفضي هذا بطبيعة الحال إلى أنه من المشروع بالمثل لأعضاء المجتمعات المهيمنة أن يستبعدوا من مناقشاتهم أعضاء الجماعات التابعة، خصوصا حين تكون الجماعات المهيمنة بصدد مناقشة ممارسات لها تأثيرات بالغة على الجماعات الخانعة.

ولكن حتى لو كانت ثمة أسباب وجيهة لاستبعاد أعضاء الجماعات المهيمنة من مناسبات معينة للخطاب، فإن عناية الدخلاء بوضع المرأة في ثقافات معينة ليست بالضرورة أمرا غير مشروع. وحين يعتنق النسبوية الثقافية من هو نسبيا أقل قوة وسلطة وأقل ثراء، فقد يكون هذا الاعتناق وسيلة للتعبير عن مقاومة الإمبريالية الثقافية، أما حين يناصره من هو أكثر ثراء وقوة، فمن الأرجح أن النسبوية الثقافية، من ناحية أخرى، تعبر في هذه الحالة عن غطرسة إمبريالية من حيث هي إصرار من قبل مركزية-إثنية على الأفضلية المطلقة لمعايير الثقافة الأكثر ثراء. على سبيل المثال، هي قطعا وقاحة من جانب النسويات الغربيات أن يفترضن أنهن يدركن بالفعل المشاكل التي تواجه النساء خارج نطاق الغرب، أو أن لديهن بالفعل الخبرة بكيفية حل تلك المشاكل، بيد أنه لا يبدو أمرا ثقافيا خطيرا أن نفترض من دون نقاش أن النساء غير الغربيات قانعات وراضيات بتلك الحياة التي تراها المرأة الغربية حياة مقيدة منهوكة أو منحطة. وفي المقابل، من المشروع بالمثل للمرأة غير الغربية أن تتساءل عن مشروعية ممارسات تتقبلها النسويات الغربيات على نطاق واسع، ممارسات قد تشمل العمل في مجال الجنس أو التحاق النساء بالجيش.

تتطلب النسوية العالمية العناية بأمر النساء في مجتمعات محلية أخرى وأمم أخرى، وتختلف إثارة التساؤلات بشأن التسويغ الأخلاقي للممارسات الأجنبية اختلافا كبيرا عن الإدانة القاطعة لتلك الممارسات، ودع عنك التدخل من جانب واحد لتغييرها.

وفي مناقشة شيقة للمزايا والعيوب النسبية للأهلين والدخلاء الذين ينخرطون في النقد الاجتماعي، يحاج ديفيد كروكر بأن الأهلين ليسوا بالضرورة أصحاب امتياز حصريا لتقييم أخلاقيات ثقافاتهم. يتمتع الأهلون بأفضلية فهم المعنى الثقافي لممارسات مجتمعهم، والقادرون على التعبير عن تقويماتهم بلغة مفهومة في مجتمعهم المحلي، ويمتلكون للانشغال بنقد مجتمعاتهم موقعا لا نزاع فيه ولا غبار عليه، غير أنهم يعانون أيضا من قصورات لافتة، منها مثلا الجهل المحتمل بطريق بديلة لرؤية الأشياء أو للفعل، وإمكانية تعرضهم لضغوط اجتماعية قد تكبح حريتهم في التعبير عن انتقاداتهم. أما الغرباء من الخارج فيعانون من قصورات تتمثل في أن المعاني الثقافية غير مألوفة لهم، وإمكانية الغطرسة الإثنو- مركزية أو عكسها، وإضفاء الصبغة الرومانتيكية على الثقافة موضع النظر، بيد أنهم يتمتعون أيضا بأفضليات المنظورات الخارجية، التي قد ترفع النقاب عن أشياء محجوبة عن الأهلين في الداخل، وأن الأفكار الأخلاقية الجديدة مألوفة لهم، ويتمتع الدخيل بحرية اجتماعية نسبية في قول ما يريد أن يقوله (Crocker 1991).

وعلى الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافة أخرى. ولهذا فإن اللائي يناصرن المصالح الجنوسية الإستراتيجية للمرأة في الغرب وفي العالم الثالث معا لن يعتبرن تساؤلات وانتقادات النظيرات للممارسات الخاصة بثقافتنا [الغربية] هي بالضرورة وقاحة وتطاولا، بل الأحرى أن يعتبرنها مرجعيات أخلاقية. وبالنسبة للنسوية، فأن تصبح عالمية لا يعني أن النسويات الغربيات ينبغي أن يعتبرن أنفسهن مبشرات حاملات رسالة الحضارة إلى أراضي البدائيين والهمج، ولكن عالمية النسوية لا تعني أيضا أن المعنيات بأمر تبعية وخنوع النساء

في الثقافات الخاصة بهن تلغي تعهد النســاء في الثقافات الأخرى بهذا. بالنســبة للمستوى الأخلاقي على الأقل، تعنى النســوية العالمية أنه يجب على النســويين في كل ثقافة أن يعيدوا فحص واختبار التعهدات الخاصة بنا في ضوء منظورات تخلقت في ثقافات أخرى، فنستطيع أن نتعرف على بعض الحدود والانحيازات في المعتقدات والفروض الخاصة بنا. وبطبيعة الحــال، يجب أن تكــون التقييمات الأخلاقية لأية ممارســة ثقافية دائما «منغمســة» فيها وليســت «منفصلة» عنها، تأخذ في اعتبارها ممارسات الثقافة ومدركاتها، بل وعواطفها» (Nussbaum and Sen 1989، 308). لقد اقترحتُ في مواضع أخرى أن المفهوم النســوى للخطاب، بتأكيده على الاســتماع والصداقة الشخصية والاستجابة للعواطف واهتمامه بأن يتجه إلــى تفاوتــات القوة، ملائم علــى وجه الخصوص لتيســير أمر مثل ذلك التقييم المنغمس.

وقد رأينا بالفعل أن أكثر الأعضاء التزاما في أي مجتمع من الأرجح أن يتحدوا منزلة المنشــقين من حيث هم أهلون، وفي سياق ينتمي إلى العالم الثالث، بُذلت بعض المحاولات أحيانا لإضعاف الثقة في أصوات النسويات الأفارقــة أو اللاتي تلقين تدريبا غربيا يتعلــق بوظائف الخدمات الطبية، حين هببن لمناهضة ممارسات تقليدية من قبيل جراحة الختان، وذلك عن طريق عرض انتقاداتهن بأنها صادرة عمن لم يعدن عضوات أصيلات في مجتمعاتهن المحلية. لكن عضوية المجتمع المحلي تكون من بعض الجوانب، وليس من جميع الجوانب، مسألة تعريف- ذاتي، ونادرا ما يتضح من الذي يحق له تعريــف الآخرين بوصفهم من داخل أو خــارج المجتمعات المحلية الخلقيــة، أو تعريــف العملية التي يتم بها هــذا. كل المجتمعات تتغير، ولا يوجد سبب لتعريف مجتمع من خلال أشد عناصره محافظة أو لافتراض أن الأفراد الذين ينشــقون عن بعض المعتقــدات الأخلاقية لمجتمعهم هم ناقضون لعضويتهم في ذلك المجتمع.

إن الاعتراف بإمكانية، والحق بحتمية، الاختلاف داخل المجتمع وبالمثل بــين المجتمعات الأخلاقية إنمــا يضفي تعقيدا على نموذجنا البســيط المأخــوذ به حتى الآن لأهل الداخــل وللدخلاء من الخارج. مثلا، إذا كان

علينا أن نضع تحديدا مفاده أن المسائل التي تبدو اهتماما لجماعة واحدة فقط إنما يمكن أن يضطلع بتقييمها أعضاء تلك الجماعة وحدهم، حتى إن العاهرات فحسب هن اللائي يقوّمن أمور البغاء، والنساء الأفارقة فقط هن اللائي يستطعن مناقشة استئصال البظر وخفض الشفرتين، فسوف تواجهنا على الفور مشاكل مستجدة حول الهوية والسلطة والمشروعية. من التي لها الحق في أن تتحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها ومن أين أتت بسلطتها؟ (8)، هل تستطيع من هي خارج عالم البغاء أن تتحدث باسم العاهرات اللائي يعملن في البغاء الآن؟ والمرأة الأفريقية التي تلقت تعليما غربيا، هل تمثل النساء الأفريقيات الأخريات تمثيلا عادلا؟ لا مبرر لافتراض أن الأفريقيات أو العاهرات أو السحاقيات أو الأمريكيات الأفارقة، يفكرن جميعهن بطريقة متماثلة على حد سواء، وأن النساء اللائي يزعمن التحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها يمكنهن إسكات المنشقات عن تلك الجماعات. ومن المهم ملاحظة كيف أن النساء الحضريات من الأهالي الأصليين اللائي شاركن في مناظرة بيل قد عملن على الحط من مشروعية صوت توبسي نابرولا نلسون عن طريق وسمها بأنها «تقليدية»، على الرغم من أنه من الممكن جدا إقامة الحجة على أن نلسون مؤهلة للحديث باسم نساء الأهالي الأصليين الأخريات بشكل أفضل من منافساتها المتعلمات تعليما غربيا وذلك تحديدا بفضل هويتها التقليدية. بعض النساء من الأهالي الأصليين اللائي لم تتح لهن الفرصة للمشاركة في مساجلة منشورة قد يكن متفقات مع نلسون في الترحيب بتدخل غريبة من الخارج تجعلها شهاداتها المهنية قادرة على أن تجعل صوتها مسموعا، بينما يتم تجاهل الأصوات الخاصة بهن.

معظم الناس ينتمون في واقع الأمر لأكثر من مجتمع واحد، فيما بات العالم يسير بخطى متسارعة نحو أن يصبح كلا متكاملا من خلال التجارة الدولية وهجرة السكان والاتصالات الإلكترونية، والمجتمعات بالمثل يتسارع توافقها معا، ويتسارع تغير الأفراد نحو أن يصبحوا متعددي الثقافات واللغات. ولدت الشاعرة مينا ألكسندر Meena Alexander في الهند، وتعلمت في شمال أفريقيا وبريطانيا، وتعيش الآن في مدينة نيويورك،

وتصف نفسها بأنها امرأة «انفلقت بفعل هجرات متعددة».

> كل شيء يأتيني إنما يأتي موصولا بوصائل. امرأة شاعرة، امرأة شاعرة ملونة، امرأة شاعرة من الجنوب الهندي تكتب أبياتا بالإنجليزية، تتحدث لغة بعد-استعمارية، بينما تنتظر الضوء الأحمر لتبديل العملة في برودوي. امرأة شاعرة من العالم الثالث، تأخذ ما تراه حقا لها داخل مدينة في مانهاتن، وتنظم القصائد حول المآزق الكريهة في خط مترو الأنفاق... (Nair 1991 ،71)

وحتى النساء اللائي لا يبرحن أبدا مجتمعاتهن المحلية في مواطنهن الأصلية، فالأرجح لهن في ظروف العالم المعاصر أن يعملن على تقييم حياتهن في ضوء ما يعرفنه عن وضع النساء في الثقافات الأخرى - وإن كان يظل صوابا أنه من الأرجح للنساء غير الغربيات أن يعرفن عن الثقافات الغربية أكثر مما تعرفه النساء الغربيات عن الثقافات غير الغربية. وعندما تمارس المؤثرات الخارجية فعلها عبر استجابة محلية لأشياء تعلمنها في أي مكان، نجد نسباوم ومعه سن (*) يقيمان الحجة على أن تقييم ممارسات الثقافة المعطاة يظل أقرب إلى أن يكون داخليا وليس خارجيا. وهما يجادلان بأن «نقد وضع النساء، لنقل مثلا في إيران اليوم بالإشارة إلى الحرية التي تستمتع بها النساء في أي مكان آخر، لا يعد أمرا خارجيا أكثر مما تعد الإشارة إلى وضع النساء في ماضي إيران ذاتها أمرا خارجيا» (Nussbaum and Sen 1989،321).

على الرغم من أن المجتمعات الثقافية ليست أوهاما، فإنه يتعاظم وضعها في سياق عالمي أوسع حيث المتمسكات بالأخلاق التقليدية كثيرا ما ينُحن ويولولن من استحالة إبعاد المؤثرات الخارجية أو الأجنبية. لا يقتصر الأمر على وجود أشكال عديدة من التدخلات الاقتصادية والسياسية المباشرة بل كذلك، حين تكون الاتصالات العالمية بمثل هذه

(*) أمارتيا سن عالم اقتصاد وفيلسوف هندي بارز. نشر في السبعينيات نظرية عن المجاعة ونقد آليات السوق الحرة واقتصاد الأسرة، تعد من المعالم البارزة في الفكر بعد الاستعماري. تستفيد النسوية كثيرا من رؤيته وتسرف في تفعيلها، فيتكرر ذكره في هذا الكتاب، وثمة حديث مفصل عنه في الفصل الأخير. [المترجمة].

السـرعة والكثافة، فإن مجرد مثول طرق بديلة للحياة يصبح في حد ذاته تدخـلا أخلاقيا. مرة أخرى يجب ملاحظة أن الضغوط الخارجية للتغيير أقـوى كثيرا علـى الثقافات غير الغربية منها علـى الثقافات الغربية وأن الاقتصادات والثقافات الغربية سوف تقوض حتما بعض جوانب الثقافات غيـر الغربية بينما تعزز جوانب أخرى. ولأنه لا يبدو أن ثمة ما يحول دون هذه الاحتمالات، فإنه ذو أهمية خاصة للنسوية الغربية أن تبحث عن سبل تجعلها متحالفة مع النسـاء غير الغربيـات الباحثات عن الاضطلاع بتلك التطورات حتى يستطعن تحسين، بدلا من تقويض، المصالح الإستراتيجية الجنوسية للمرأة في مجتمعاتهن المحلية.

ما الذي تتضمنه أجندة النسوية العالمية؟

كثيرا ما افترضت النسويات الغربيات أن الأولوية في الخطاب النسوي العالمي يجب أن تعطى لما يتصورنه ممارسـات غير غربية مهولة مثل تعدد الزوجـات، والإجهـاض الانتقائي للأجنـة الإناث، وعزل الإنـاث، وزواج الأطفـال والزواج المتفق عليه، والطلاق من جانب واحد، دفع ثمن للعروس وحـرق العروس، ووأد الإنـاث، ويفوق هذه الموضوعـات جميعا في وقتنا الراهن ما يسـمى بختان الإناث أو الاسـتئصال الجراحي لأعضاء الأنثى التناسـلية. وهذا الموضوع الأخير علـى وجه الخصوص، أصبح الآن مثالا صارخا في المناقشـات الغربية الدراسية للكونية الخلقية مقابل النسبوية الثقافية، وتولد عن الاهتمام بهذه المسألة أدبيات هائلة في موضوعات من قبيل اللامقايسة الخطابية والنسبوية الخلقية.

من الطبيعي أن تمتعض النساء غير الغربيات مما يعتبرنه تركيزا غربيا حسيا على أشكال العلاقة الزوجية والممارسات الجنسية غير الغربية (9). وتسـتند المناقشـات الغربية النمطية إلى افتراض أن ختـان الإناث غير مبـرر أخلاقيا، وبالتالي يتم تأطير القضية بوصفها قضية تحقيق التوازن بـين تهديدات لصحة وجودة حياة النسـاء في العالـم الثالث في مواجهة شرور أمومية أو إمبريالية ثقافية. ويتصل بهذا مشكلة مفادها أن التركيز الزائد على هذه الممارسات يشجع النسويات الغربيات على اعتبار أنفسهن

مبشــرات ينشرن الرسالة الحضارية النســوية، على حين يضعن في الآن نفســه النســاء غير الغربيات في موضــع المتخلفات والهمــج والضحايا. وأخيرا، فإن المناقشــات الغربية لجراحة ختان الأنثى وللممارســات غير الغربيــة المماثلة تؤدي كثيرا إلى تجانس مضلل بين المجتمعات غير الغربية وتتجاهل وجود أشكال للانشاق بين الأهالي الأصليين فيها (10).

وبصرف النظــر عن الظروف التي قد تضفي مشــروعية على إقحام الدخلاء لأنفســهم في شــئون أهلية خاصة بمجتمع آخر أو مجتمع محلي آخر أو أمة أخرى، فإن عالمنا المعاصر الذي يتزايد تكامله وتوحده لا تنقصه المســائل التي تؤثر على النساء بشكل أكثر اتساما بالسمة العالمية. البعض يتحلق حول ظاهرة تنتشــر في أرجاء العالم بأســره وهي العنف المجنوس ضد النســاء، وقد تم استكشاف هذه الظاهرة في محاكمة عالمية أقامتها منظمات نســائية غير حكومية التقت في فيينا في العام 1993 بالتزامن مع المؤتمر العالمي الثاني لحقوق الإنســان ليحاجوا بأنه تم الاعتراف بأن العنف ضد النســاء انتهاك لحقوق الإنســان، وكذلك لتسليط الضوء على الصــلات بين القتل والتعذيب والإكراه الجنســي وســوء معاملة النســاء وضعفهن الاقتصادي. وثمة مســائل أخرى عديــدة معالجتها مرهقة أكثر للنسويات الغربيات، مادامت المناقشات قد تكشف عن أن معظم الغربيات علــى الجانب الخاطئ وليس على الجانب الصائب من القســمة الخلقية. وفي مركز هذه المباحث غير المريحة مســألة عدالــة النظام العالمي ذاته، وهذا ســؤال تناولته بشكل مباشر قلة من النســويين الغربيين وخصوصا النسويين الفلاسفة.

هنــاك طرق عديدة تجعل ما يحدث في أحــد جانبي العالم يؤثر على النســاء في الجانب الآخر، وحتى لو كان قهر نســاء العالم الثالث لا يمكن رده إلى الإمبريالية، فإنه مع هذا يوجد في سياق هيمنة اقتصادية توطدها التدخلات العســكرية الغربية، إما بشكل مباشر وإما بالتفويض والوكالة، ولهذا نجد المســائل التي تهتم بها النسوية الدولية لا تشمل فقط المسائل الجنوســية صراحة، من قبيل جهود الوكالات الغربية لكي تضم «التنمية» تحت لوائها نساء العالم الثالث أو التحكم في خصوبتهن عن طريق ربط ما

يسـمى بالمساعدات بحظر الإجهاض أو التأكيد على استعمال وسائل منع الحمل، بل تشمل أيضا مسائل أقل إفصاحا عن هويتها الجنوسية، مسائل عن طبيعة التنمية والقوى التي تحددها في الوقت الراهن.

وفـي خضـم كل هذا، لعل المسـائل الضاغطة أكثر من سـواها هي مسـائل ديون العالم الثالث للغرب. إبان أواخر السـتينيات والسبعينيات من القرن العشـرين، حـين كان معدل الفائدة منخفضـا، انهمك العالم الثالث في تلقي قروض ضخمة لتمويل التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وفي نهاية السـبعينيات، مع ارتفاع معدلات الفائـدة، تفاقمت مصاعب العالم الثالث في دفع فوائد قروضه، ونشـأت أزمة الديون العالمية. ومنذ العام 1982 بدأت مؤسسـات المـال الغربية المهيمنة تفرض سياسـات «الإصـلاح الهيكلي» القاسـية علـى دول العالم الثالث، مؤسسـات مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، همها الأول وشـغلها الشـاغل أن تضمن خدمة الديون المسـتحقة للبنوك الغربية، وتصر هذه المؤسسـات علـى تنمية توجهها الصادرات إلى العالـم الثالث، وتنطوي على اختزال حاد للوظائف الاقتصاديـة ووظائف الرفاهة الاجتماعية في دول العالم الثالـث، وجاء نتاج هذا في وقت مبكر هوالعام 1986، متمثلا في تدفق نقـدي صاف من العالـم الثالث إلى الغرب بلغ حجمه ما يسـاوي ثلاثة أضعاف سـائر المعونات التـي تلقاها العالم الثالث مـن مصادر غربية. وهذا الاسـتنزاف لثروات العالم الثالث أدى إلى عواقب كارثية محتومة انصبت على مستوى معيشة غالبية نساء العالم الثالث، وإن كانت النخبة فيه قد استفادت منها (George 1988، 1992).[11] إن القضايا المتصلة باهتمامـات النسـوية العالمية تشـمل نقل مواطن الوحـدات الصناعية للشـركات متعددة الجنسـيات من الغرب إلى العالم الثالث، واستنزاف متعدد الجنسيات لموارد العالم الثالث، ولعل الأعم من كل هذا هو المفهوم الغربي للتنمية وأنماط الاستهلاك (Mies 1986؛ Shiva 1988؛ Mies et al 1988؛ Enloe 1990؛ Mies and Shiva 1993; Scott 1996). يزودنا هذا بسياق لمناقشة مسائل من قبيل الاضمحلال البيئي في العالم الثالـث والغرب كليهمـا (Shiva 1988)، تهريب الهيرويـن والكوكايين

(George 1992)، والنزعة العسكرية (Enloe 1990)، والسياحة، بما فيها من سياحة جنسية (Enloe 1990)، والحد من الانفجار السكاني (Hartmann 1987؛ Jacobson 1990؛ Dixon-Mueller 1993)، والتجارة الدولية غير المشروعة في النساء.

التغيرات المحدثة في نظام الاقتصاد العالمي لا تترك التأثيرات نفسها على نساء الغرب ونساء العالم الثالث: وبشكل عام تكون التأثيرات معاكسة أكثر لأوضاع النساء في العالم الثالث، وتستفيد من هذه التغيرات قلة قليلة من نساء العالم الثالث ونسبة أكبر كثيرا من نساء الغرب، على الأقل في بعض الجوانب، على أن النساء الأشد فقرا يعانين أكثر وأكثر في كلا «العالمين». وفضلا عن هذا، تترك البنية المعاصرة للنظام الاقتصادي للعالم، تأثيراتها على حياة النساء في كلا «العالمين»، بشكل مختلف عن تأثيراتها على حياة الرجال، وبصفة عامة يكون من نصيب النساء التأثيرات الأكثر فظاظة وخشونة. ولهذا السبب نجد هذه المسائل التي تبدو للنظرة السطحية غير مجنوسة هي الشاغل النسوية الأكثر إلحاحا.

هل ثمة مجتمع للخطاب النسوي العالمي؟

كثير من التقارير الغربية عن العقلانية الأخلاقية تستدعي مفاهيم مؤمثلة للمجتمع الأخلاقي[12]. تهبنا المؤمثلات نماذج نظرية تلقي مزيدا من الضوء، بيد أنها قد تضللنا كذلك. ومشروعي الخاص لتطوير مفهوم نسوي للخطاب الأخلاقي العملي مدفوع باقتناع مفاده أن المجتمعات المؤمثلة التي يصادر عليها كثير من فلاسفة الأخلاق في الغرب إنما تحجب الكثير من المعالم المميزة للخطاب الأخلاقي التجريبي التي تشمل الاعتبارات الخاصة بالقوة الاجتماعية.

بعض الكاتبات اقترحن ضرورة تفهم النسوية العالمية في حدود «مجتمع متخيل» (Mohanty 1991، 4؛ Ferguson 1995). أصبح هذا التعبير جاريا في المرحلة الراهنة بفضل كتاب بندكت أندرسون «المجتمعات المتخيلة Imagined Communities»، وهو كتاب يصف الأساطير والممارسات التي

يستخدمها بناة الدول القوميـة الحديثة ليخلقوا معنى للهوية القومية الجماعية وللوطنية بين بشر يتباينون (Anderson، 1983). يرى أندرسون أن كل المجتمعات ترتبط معا بفعل تشاركها في تصور لتاريخها وتقاليدها وأفكارها وقيمها، ومن هذا الاستبصار تخرج آن فيرغسون بتخطيط يوعز بأن التفكير في النسوية العالمية في حدود مجتمع متخيل قد يلهم النسويات كأفراد بأن ينظرن إلى أنفسهن كأعضاء في أختية عالمية. وتؤكد فيرغسون على أن مثل هذا التحديد يجب أن يكون أكثر من خيال، وتطالب بالانخراط في طقوس فعلية تصنع المعنى والقيمة للنساء اللائي لا ينتمين إلى أصل قومي واحد (Ferguson 1995، 385). بيد أن مارغريت ووكر تتخوف من مخاطر تخيل مجتمع نسوي عالمي. «تخيل المجتمعات يغوينا لأنه يسلمنا إلى راحة نفسية ملموسة، ومشاعر عارمة بالانتماء والاهتمام بالأمر، المجتمعات المتخيلة غير ملائمة أو خطيرة لأنها تصرف انتباهنا عن المجتمعات الفعلية» (Walker 1994، 54).

كثيرا ما نغفل معالم المجتمعات الفعلية وما تتسم به من سيولة وعدم تجانس داخلي. حدود المجتمع التجريبي تتغير وتتبدل ويمكن اختراقها، المجتمعات التجريبية يتنازع بشأنها المنشقون وعادة ما ينتمي أعضاؤها إلى جماعات شتى. وتجاهل هذه الجوانب في المجتمع التجريبي يشجع ما أسمته أوما نارايان «مذهب الماهوية الثقافية»، أي مذهب الصور المتخيلة لسياقات قومية وثقافية كـ«غرف مغلقة»، بحيث تكون منيعة أمام التغيير، ذات فضاء متجانس «داخلها»، يسكنه «الداخل الأصلاء» الذين يملكون جميعا تفسيرا موحدا ومتسقا لمؤسساتهم وقيمهم» (Narayan 1997، 33). وكثيرا ما جرى استخدام «الماهوية الثقافية» لخدمة الأغراض الاستعمارية، بيد أن نارايان تلاحظ أن النسوية الغربية الآن تتخذها أحيانا دون تمحيص في جهود ذات مضمون نبيل هو التعرف على «الاختلاف» والاعتراف به. تحاج نارايان بأن الماهوية الثقافية متأشكلة، ليس فقط لأنها غير مواتية تجريبيا، ولكن أيضا لأنها تزكي التقابلات الحادة، والتقابلات مثل كل الثنائيات تبالغ في الإعلاء من قيمة قطب بينما تبخس قيمة القطب الآخر. الماهوية الثقافية مطابقة

لرسم التناقض الحاد بين الثقافة الغربية والثقافات غير الغربية. إحدى صورها تعهد إلى «الغرب» الالتزام بقيم من قبيل الحرية والمساواة، على الرغم من أمثلة لا حصر لها على القهر وعدم المساواة بين الغربيين، بينما تصور مثل تلك الممارسات المروعة لكن الاستثنائية من قبيل طقس الساتي على أنه مركزي في الثقافة «الهندية» (Narayan 1997)، وثمة صور أخرى للماهوية الثقافية تتقبل رسم الثقافات غير الغربية في شكل رومانتيكي بوصفها ثقافات روحانية ومتناغمة، فيما تمثل الثقافة الغربية بوصفها حصريا مادية وتعمل على الإبادة الجماعية للثقافات الأخرى. إن الماهوية الثقافية تشيّئ الاختلافات بين «الشرق» و«الغرب»، وإذ تفعل هذا فإنها تغالي في صعوبات الخطاب بين النسويات في كل من هذين «العالمين».

وثمة مخاطر أخرى تحيط بتخيل مجتمع للخطاب النسوي العالمي، تتضمن الإغراء بتخيل معارضة ما تحملها النسوية العابرة للقوميات ضد ما هو شعبي جماهيري، وفي داخل هذه المعارضة ثمة حكم فاصل على التأويلات المحلية المتباينة لتبعية النساء. ولعل هذا يشجع على قبول نموذج للعقلانية الخلقية، تبعا له تولّد المجتمعات المحلية منظورات خلقية متميزة قد يجيزها المجتمع العالمي ولعلها تتلقى التصديق النهائي بإجماع النسويات كافة على قبولها. مثل هذا النموذج قد يكون بسيطا وآليا بطريقة مضللة، وذلك بالاعتماد على تفرقة الوضعيين الجدد بين «الكشف» و«التبرير»، فيما يجري تجاهل الطابع المؤقت الذي لا محيص عنه لما تتفق عليه النسويات. وأخيرا، فإن فكرة المجتمع المتخيل قد تلهي النسويات عن إدراك التفاوتات الحقيقية والمستمرة للسلطة داخل المجتمعات وبينها معا. تلاحظ ووكر مخاطر:

> الاستجابة لمجتمع (دولي أو عالمي) متخيل للنساء أو للنسويات، في حين نفشل في أن نأخذ في اعتبارنا، أو أن نتحمل مسؤولية، أن مجتمعاتنا القومية والثقافية الفعلية وعبر طرق عديدة تجعل المجتمعات المتخيلة استحالة محضة، وأن التوسل بها غير ملائم، ولعله يزيد الطين بلة.

.(Walker 1994، 54)

وعلـــى الرغم مـــن المخاطر الفعليـــة للمجتمعات المتخيلـــة، أقترح ألا تؤخذ هذه المخاطـــر بوصفها اعتراضات نهائية علـــى أي تخيل للمجتمع النســـوي، بل هي بالأحرى تحذيرات ضـــد تلفيق يوتوبيات خطابية نضفي عليهـــا الرومانتيكية. وإذا كانت كل المجتمعـــات متخيلة، بمعنى أنها تعتمد على مفهوم ذاتي يجري التشارك فيه، فسوف تصبح إعادة اختراع وإعادة تخيل مجتمعات هي مهمة سياســـية حاســـمة تضطلع بها النسويات، على المســـتويات المحلية والقومية والعالمية (Narayan 1997). وعلى أية حال، فإننا حين نتخيل مجتمعا للخطاب النسوي العالمي، يجب علينا أن نتحاشى توليد صور نسوية من المؤمثلات الساذجة اللاسياسية التي يجري إنتاجها في التيار الأساســـي الســـائد للنظرية الأخلاقية، مثـــلا يجب أن نتجنب مصـــادرات الأختية العالمية التي لم تتضح بعد. وبدلا من هذا، يحب علينا معرفة كيف أن مجتمعات الخطاب النسوي العالمي ليست خيالات فلسفية أو سياســـية، بل كيانات حقيقية بدأ تواجدها الفعلي. عدد لا يحصى من النسويات ينخرطن فعلا في مناقشة مسائل تعبر حدود القوميات ويتزايد تعاونهن في العمل من أجل اســـتهداف تلك المسائل. ليس مجتمع الخطاب النسوي العالمي مجتمعا واحدا منفردا، لأن الخطاب النسوي العالمي يجري في شبكات متعددة ومتداخلة من الأفراد والمجتمعات، ووفق أجندات شتى ومتباينة. والحق أنه مجتمع قيد التشـــكيل وهـــو، بهذا المغزى، ليس فقط مثاليا وخياليا فقط بل أيضا يُعاد تخيله باســـتمرار. إن التخيلات النسوية تعطي مُثلا لنطمح إليها، إنه تخيل مجتمع للخطاب النسوي العالمي، دائما ننشـــد أن يكون أكثر شـــمولية وانفتاحا وينفع كموجه مساعد على كشف الخطاب النسوي الأخلاقي، وبالمثل ينفع كأساس للفعل النسوي السياسي.



2

النسوية، وحقوق الإنسان للمرأة، والاختلافات الثقافية

سوزان مولر أوكين

إن الحركة العالمية المحدثة من أجل حقوق الإنسان للمرأة دفعت إلى إعادة التفكير في حقوق الإنسان كما كنا نفهمها سابقا، وإلى درجة جديرة بالاعتبار. ومادامت انتهاكات عديدة لحقوق المرأة تحدث في المجال الخاص للحياة الأسرية، وتجد تسويغها في الالتجاء إلى معايير ثقافية أو دينية، فإن كلا من الأسر والثقافات (متضمنة وجوهها الدينية) سوف يخضع للفحص النقدي الدقيق.

«إن الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يعني النظر إلى مؤسسات الأسرة والدين والثقافة أو التقاليد في أضواء مستجدة»

أوكين

في العقدين الماضيين، تم الاعتراف على الصعيد العالمي بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان، وذلك على مستوى

القواعد المحلية وصولا إلى مستوى المؤتمرات الدولية، وقد استدعى هذا إعادة النظر في حقوق الإنسان إلى درجة لها شأنها، ونحتاج إلى الكشف عن هوية العديد من حقوق الإنسان المعينة الحيوية بالنسبة إلى جودة حياة النساء، وإلى العمل على أن ننهي بحسم الأخطاء المتعلقة بالجنوسة. في هذا المقال، سوف أبين أولا كيف أننا لا نستطيع الاعتراف بالعديد من مثل هذه الحقوق بوصفها من حقوق الإنسان من دون أن تواجهنا بعض التحديات الكبرى سواء بالنسبة إلى المفهوم في حد ذاته أو بالنسبة إلى بعض المؤسسات الأساسية في جميع الثقافات الإنسانية، وبالتأكيد الأسر والأديان. وبعد هذا سوف أستكشف بعضا مما هو مهم ويتصل بهذا، وافتقاد الاتصال بين النسوية الغربية - خصوصا النسوية الغربية الأكاديمية - والحركة العالمية لحقوق المرأة. وأخيرا سوف أقدم بعض الأفكار حول النقد النسوي (وهي أفكار أثارتها قراءة أعمال النسويين وحضور ملتقيات الناشطات النسويات المتعلقة بقضايا المرأة في الثقافات الأخرى)، وأيضا بعض الأفكار حول ما أراه من صنوف الدعم الذي يستطيع النسويون الغربيون تقديمه للحركة العالمية من أجل حقوق المرأة.

في الآونة الأخيرة، كثيرا ما ترد في الأخبار العالمية أنباء عن بعض حقوق المرأة الأساسية جدا - حرية التنقل والعمل خارج المنزل، سلامة الجسد والتحرر من العنف - لذلك سوف أشير كثيرا إلى مثل هذه الأمثلة ولكن باعتدال، وإني إذ أفعل هذا لا أقصد أبدا التقليل من أهمية حقوق أخرى حيوية، من قبيل الحقوق في الرعاية الصحية وفي مستوى معيشي لائق، وما إلى ذلك.

ومنذ بدايات حركة حقوق الإنسان فيما بعد الحرب العالمية الثانية، جرى اعتبار النساء رسميا حاملات لحقوق الإنسان. لقد تم إعلان المساواة في الحقوق بين البشر بغض النظر عن الجنس، منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948، وفي بضعة إعلانات لاحقة، بما في ذلك الميثاقان الدوليين للأمم المتحدة، وهما ميثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وميثاق الحقوق المدنية والسياسية. غير أن النساء من حيث الممارسة الفعلية عانين من التمييز ضدهن في كل بلدان العالم، بأساليب

تتلاقى وتتنافر معا، وإلى مستويات تختلف اختلافا شديدا. وعلاوة على هذا، كثيرا ما كان ينظر إلى أسس التمييز ضد النساء، ولايزال ينظر إليها في بقاع شتى من العالم (في بعض الجماعات الثقافية أو الدينية حيثما توجد في أي قطر) على أنها أسس طبيعية ومحتومة ومحمودة أكثر كثيرا من أي أسس أخرى للتمييز يمنعها إعلان حقوق الإنسان من قبيل العرق أو الدين أو الرأي السياسي. والحق أن التمييز على أساس الجنس كثيرا ما يجد تبريره في أنه يتوافق مع العديد من الثقافات الفاعلة في العالم الآن، بما في هذا المناحي الدينية لتلك الثقافات.

والآن يبدو من اللافت حقا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للعام 1948 ينبغي أن يتبرأ بوضوح وجلاء من التمييز بسبب الجنس، بافتراض أنه لم يكن يوجد بلد واحد في العالم في ذلك الوقت لا تمارس قوانينه التمييز بسبب الجنس بشكل روتيني، وكثيرا ما يحدث هذا في مسائل الحقوق الأساسية. كانت فرنسا وإيطاليا قد منحتا من فورهما المرأة حق التصويت فقط، ولم تكن سويسرا قد فعلت هذا (في الانتخابات العامة) حتى العام 1973. وفي معظم البلدان لايزال التمييز على أساس الجنس قائما، في التوظيف وقوانين الأسرة وفي العديد من المجالات الأخرى في الحياة، وسوف يظل هذا روتينا متبعا لسنوات عديدة قادمة، ولايزال انتهاك حقوق الإنسان الأساسية للمرأة أمرا مألوفا (انظر مثلا 32، Bunch 1994–34)، غير أن الفجوة الواسعة بين إعلانات الحقوق والممارسة الفعلية باتت نمطا شائعا. ويمكن أن يسفر هذا عن مفارقة مريرة، فكما سوف تبين بضعة أمثلة مقتبسة لاحقا، حتى الإعلانات التي تستهدف صراحة حقوق المرأة (مثل إعلان العام 1967) و«ميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة» في العام 1979 قد وقعتها، بل صدقت عليها حكومات لدول نجد قوانينها أو الممارسات المقبولة فيها أبعد ما يكون عن تنفيذ أحكام هذه المواثيق.

بشكل عام، نجد الوثائق المبكرة لحقوق الإنسان العالمية تطالب بحقوق المرأة على أساس من المساواة مع الرجل وتستخدم لغة محايدة إزاء الجنسين. ومع ذلك، فكما لاحظت أخيرا معلقتان نسويتان يمكن أن يكون

هذا «سلاحا ذا حدين إذا استخدم للتنكيل بالنساء لإخفاقهن في مطابقة المعايير المتفق عليها المنتظرة من الرجال» (Kaufman and Lindquist 1995، 121 - 22). استهدف الإعلان الأول تحديدا حقوق الإنسان للمرأة، أما «ميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة»، فقد ابتعد عن اللغة المحايدة إزاء الجنسين لكي ينصب على قضايا من قبيل إجازة الأمومة، والرعاية الصحية المتعلقة بالحمل، والعمل على تأكيد حق المرأة في التعليم والتوظيف. على أي حال تزايد إبان العشرين عاما الماضية الاعتراف بأن أولئك المطالبين بأن تكون حقوق الإنسان للمرأة على قدم المساواة مع حقوق الرجل، حين تؤخذ مطالبهم مأخذا جادا سوف تستدعي إعادة تفكير أكثر وأكثر في مفهوم حقوق الإنسان.

وبشكل خاص خلال الإعداد لعقد مؤتمر الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان، الذي أقيم في فيينا في العام 1993، تأتى الدافع لإطلاق عريضة كبرى عبر أرجاء العالم بأسره، «وانطلقت مثل الصاروخ» (Friedman 1995، 28). دعت العريضة إلى أن المؤتمر ينبغي أن «يهدف إلى معالجة شاملة لحقوق الإنسان للمرأة في كل مستويات فاعلية هذه الحقوق» وإلى الاعتراف بالعنف القائم على أساس الجنوسة «بوصفه انتهاكا لحقوق الإنسان يستدعي إجراءات فورية» (Friedman 1995، 28). وكنتيجة لهذا ولتخطيط إستراتيجي وحد النساء من مناطق شتى، أصبحت جماعات حقوق الإنسان للمرأة إلى حد بعيد هي الأكثر تنظيما بين المنظمات الأهلية المشاركة، وكان لها تأثيرها الكبير على إعلان فيينا وعلى برنامج العمل، وجرت متابعة هذا وتحسينه في المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بكين، في سبتمبر من العام 1995.

لماذا كان من الضروري إعادة النظر في حقوق الإنسان - كما كانت مطروحة - من أجل استهداف حقوق مهمة كثيرة للمرأة؟[1]، أساسا لأن المفهوم المبكر لـ «حقوق الرجل» في القرن السابع عشر والمفهوم الأصلي لـ «حقوق الإنسان» العالمية في أواسط القرن العشرين، كليهما على السواء، قد صيغا بفعل أذهان تضع الذكر بوصفه ربا للأسرة. وجرى تصور كليهما بوصفه حقوقا لمثل أولئك الأفراد في مواجهاتهم بعضهم لبعض،

وخصوصا في مواجهاتهم للحكومات التي يعيشون في كنفها. وبشكل عام كان من المسلم به أن ثمة مجالا للخصوصية، تحميه الحقوق من أي تدخل خارجي، ولكنه من الداخل ليس بالضرورة محكوما وفقا لحقوق أعضائه. ويصعب التشكك في أن جون لوك ومعاصريه وأن الذين صاغوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كليهما على السواء، حين كانوا يفكرون في حاملي الحقوق «الطبيعية» و«الإنسانية» على التوالي التي جادلوا من أجلها ونادوا بها، قد وضعوا في أذهانهم أولا وقبل كل شيء الذكور كأرباب للأسر (Bunch 1995 ؛Okin 1989a ،esp .42 - 45 Pateman 1994). وكمثال للمسائل الخاصة التي لن يسمح لأحد بالتدخل فيها، يعطينا لوك قرارالأب بمن سوف يتزوج ابنته (Locke 1950 ،28 - 29). ولا يذكر شيئا حول أي حقوق قد تطالب بها الابنة في هذه المسألة. وسوف نذكر لاحقا بعض الأمثلة المماثلة لهذا الطمس لحقوق المرأة في القرن العشرين.

يتزايد حجم أدبيات حقوق الإنسان النسوية التي تجادل بأن التفكير في حقوق الإنسان ينحاز إلى الذكر، وأن أولويات هذا التفكير يجب أن تنتقل إلى حقوق المرأة لكي يتم الاعتراف الكامل بها بوصفها من حقوق الإنسان. ليس صلب المسألة في أنه قد تم الاعتراف بمطالب الرجال في الحق «أ» والحق «ب» والحق «ج»، بينما لم يتم الاعتراف بمطالب النساء في هذه الحقوق عينها، لكن لن نقول إن هذا لم يحدث قط. المشكلة أنه تم تشييد النظريات القائمة لحقوق الإنسان وتأليفها وتحديد أولوياتها على غرار النموذج الذكوري. وحين نأخذ في الاعتبار بالمثل خبرات النساء الحياتية، فإن هذه النظريات والتأليفات والأولويات تتغير تغيرا كبيرا. والأمثلة على القضايا التي تأتي في المقدمة، بدلا من تجاهلها في الواقع، تشمل الاغتصاب (بما في ذلك الاغتصاب من قبل الزوج، والاغتصاب أثناء الحرب) والعنف المنزلي والحرية الإنجابية وتقدير قيمة رعاية الأطفال والمهام المنزلية الأخرى بوصفها عملا والفرص غير المتساوية للنساء والفتيات في التعليم والتوظيف والإسكان والائتمان والرعاية الصحية. لقد كان الهدف - الذي تحقق إلى حد كبير من خلال مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان، وتحقق أكثر وأكثر من خلال المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في

بكين - هو أن ندرج في صلب خطاب حقوق الإنسان قضايا يغلب أن تكون مسائل حياة أوموت بالنسبة إلى النساء (وبالنسبة إلى الأطفال)، لكنها كانت مسائل ينظر إليها سابقا «على أنها جانب من حركة حقوق المرأة، وبالتالي فهي جانب من أجندة ذات اهتمامات خاصة وبوصفها هامشية بالنسبة إلى المسؤولية الأخطر للقانون الدولي عن حقوق الإنسان» (Peters and Wolper 1995، 2).

إن بعض انتهاكات حقوق الإنسان المعترف بها عموما تتخذ أشكالا مرتبطة تحديدا بالجنوسة، هذه الأشكال لم يكن معترفا بأنها نماذج لانتهاك حقوق الإنسان. في العادة يرتكب هذه الانتهاكات أقوى أعضاء الأسرة في حق الأضعف. مثلا، من المعترف به بشكل عام أن الرق انتهاك أساسي لحقوق الإنسان. لكن حين يزوج الأب الابنة مقابل المال أو حتى حين يبيعها لقواد لا يعتبر هذا الأنموذج حالة من حالات الرق. إذا دفع الزوج لزوجته مهرا (*) أو تزوجها من دون موافقتها وهي بالغة راشدة، أو إذا أبقاها داخل جدران المنزل، ومنعها من الالتحاق بعمل مدفوع الأجر، أو استولى على أجرها، وإذا ضربها لأنها لا تطيعه أو لأن حظها عاثر، فلن يعترف بأن هذه المظاهر للعبودية تعد انتهاكا لحقوق الإنسان في مناطق عديدة من العالم. والواقع أن معظم هذه الأفعال تعد في بعض المناطق مقبولة تماما داخل حدود السلوك العادي للآباء أو الأزواج والملائم ثقافيا [2]. وأيضا حتى وقت حديث، قليلا ما كان ثمة اعتراف بأن النساء تخصيصا أكثر عرضة للوقوع في براثن الفقر، ويحتجن إلى الخدمات الاجتماعية الأساسية، من

(*) في الهامش الوارد فورا - الرقم 2 - تذكر المؤلفة الوجه الآخر لمسألة المهر الذي تكرر ذكره أكثر من مرة. وهي لا تضع أي تحديد يفيد بأنها تقصد بالمشكلة الثقافة الهندية التي تتعقد فيها إشكالية المهور كثيرا، بل تناقش الكاتبة المهر على إطلاقه، وهو من معالم الثقافة الإسلامية. وفي هذا نقول لها إن موقفها من المهر والتسليم المبدئي بأنه جريمة في حق المرأة، تمثيل عيني للاختلافات الثقافية وعجزها عن أن تفهم حقا منظورا ثقافيا مختلفا، فهي لا تعلم أن قيمة المهر لا تتدخل إطلاقا في تحديد طبيعة العلاقة بين الزوجين، وأن المهر رمز لجدية الارتباط، وفعليا لتأسيس منزل وحياة جديدة، (الوضع الأكثر شيوعا في مصر أن يسهم كل طرف بما يستطيعه ويدخل المهر في إطار استطاعة العريس). على أي حال، يحسب للثقافة الإسلامية الآن قوة ورسوخ مؤسسة الزواج بما لا يقارن بوضعها المهترئ في الغرب. ألم تجعل المؤلفة الاختلاف في صلب عنوانها؟ ومع كل الاختلافات والتعدديات يجذبنا في هذا الكتاب مصادرته على أن الغرب ليس على صواب دائما، وبالتالي نقول إن الشرق ليس هو المنقوص دائما. [المترجمة].

قبيل الرعاية الصحية، بسبب قدراتهن البيولوجية الإنجابية، وبالمثل بسبب اضطلاعهن فعليا في كل المجتمعات بمسؤولية أكبر عن الأطفال.

حتى معظم نشطاء حقوق الإنسان، وإلى وقت قريب جدا، لم يكونوا يرحبون بالاعتراف بالعديد من الانتهاكات التي تقرها الثقافات وبحالات إهمال المرأة بوصفها انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من هذا، فإنه في وقت حديث، وخصوصا خلال العقد الأخير من السنين، تعرض هذا الفهم لتحدٍ قوي، مثلا استغرق الأمر الانتظار حتى العام 1995 في بكين ليعترف المجتمع الدولي بحق المرأة في رفض الجماع. وحتى آنذاك، كانت ثمة معارضة من بعض الجهات، من ضمنها الفاتيكان، حيث كان ممثلوها «يعارضون صياغة» هذه المادة (New York Times ،1995).

إن أولئك الذين يسعون إلى تأسيس حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يشيرون أيضا إلى أن التفكير الأسبق في حقوق الإنسان يركز على الحكومات من حيث إنها هي التي تنتهك حقوق الإنسان، ويتضح هذا جليا في صياغة معظم الاتفاقيات الدولية. مثلا «ثمة ملمح أساسي للتعريف القانوني الدولي للتعذيب، وهو أنه يحدث في المجال العام: فلا بد أن من «يقترفه أو يحرض عليه أو يأذن به أو يوافق عليه موظف رسمي أو شخص يتصرف بصفته الرسمية»» (Charlesworth 1994، 72، n. 103). ولكن بينما تستطيع الحكومات غالبا أن يكون لها تأثيرها في العديد من انتهاكات حقوق الإنسان للمرأة، أو تعمل على تقليلها أو تحاول استبعادها، فإن الانتهاكات ذاتها تحدث على الأرجح من قِبل الرجال كأفراد (وأحيانا من قبل النساء، أيضا). إن الانتهاكات القائمة على أساس الجنوسة «غير مرئية»، وجانب من أسباب هذا يعود إلى إهمال الحديث عن حقوق الإنسان في المجال الخاص أو المنزلي. إنه في هذا المجال تعيش الجحافل الجرارة من نساء العالم الجانب الأكبر من حياتهن (وفي بعض الحالات، يعشن فيه فعليا حياتهن بأسرها)، وتحدث فيه أعداد هائلة من حالات انتهاك حقوق الإنسان للمرأة (Peters and Wolper 1995 ،2).

في بلدان عديدة - على الأقل خلال أوقات السلم - تكون أخطر بيئة بالنسبة إلى المرأة هي المنزل الذي تعيش فيه. ثنائية العام/ الخاص، التي تؤدي إلى فرضية مفادها أن حامل الحقوق هو رب الأسرة، وأن أحد حقوقه المهمة حقه في خصوصية حياته الشخصية والأسرية، ثم تضع عراقيل خطيرة في طريق حماية حقوق النساء والأطفال[3]. المشكلة تتركب من الإهمال والإنكار، كليهما معا، لاختلافات القوة والسلطان داخل العائلة، ومن الفرضية القائلة «إن أمور الأسر تسير برفق لا نتوقعه أبدا في السوق أو في المجال السياسي» (Okin 1989b ؛Pateman 1989 ،117 - 33). من الواضح أن تعزيز حقوق الإنسان للمرأة يتضمن إجراء تغييرات في نطاقات من الحياة عادة ما نعتبرها خاصة، و«استدعاء مسؤولية الحكومة في هذه النطاقات، يتطلب تعديلا كبيرا في توجهات قانون حقوق الإنسان» (Friedman 1995، 20). وتلاحظ شارلوت بنش أن العمل في ميدان حقوق الإنسان يسوده الاهتمام بانتهاك الحقوق المدنية والسياسية للرجال في المجال العام، وتقول إنهم «لا يخشون الانتهاكات في المجال الخاص للمنزل، فتلك أراضٍ هم سادتها» (Bunch 1995، 13). وعلى العكس من ذلك، «يقع الجانب الأكبر من العنف ضد المرأة في المجال «الخاص» الأهلي غير الحكومي» (Charlesworth 1994، 72). ومن المهم أيضا أن نلاحظ كيفية حدوث الأشياء في المجال الخاص للشؤون المنزلية، بما فيها القرارات وكيف تتخذ وكيف تتوزع المسؤوليات والأعمال، فهذا له ثقله الكبير على تحديد من سوف يساهم مساهمة مكتملة وفعالة في المجال العام للسياسة والمجتمع المدني والأسواق (Bunch 1995، 13).

يتفاقم وضع انتهاكات الحقوق الخاصة بفعل أمر واقع يحدث، ألا وهو تزايد الكناية عن تقييد أو إنكار حقوق الإنسان للمرأة بتعبير «احترام الاختلافات الثقافية». وكما أوضحت إحدى الناشطات الدارسات للنسوية، غالبا ما نستدعي ملاءمة أو حتى حرمة «الممارسات الثقافية» حين نكون بصدد مسائل الجنس والزواج والإنجاب والميراث والولاية على الأطفال (وهي المسائل التي تؤدي الدور الأكبر في حياة معظم النساء، وأكثر كثيرا من دورها في حياة الرجال). وغالبا ما يحدث هذا في

سياقات، حيث نجد تقاليد أو قواعد تلك الثقافة المعنية ذاتها أو الدين لا تمارس فعلها في نطاقات أخرى من مجالات الحياة مثل التجارة أو الجريمة (انظر على سبيل المثال، Shaheed 1994؛ Mayer 1994). في الهند مثلا، وذلك جزئيا بسبب تاريخ التعصب الديني العنيف، نجد هذا التمييز قائما في صلب الإطار الرسمي للدولة، تفرض العشائر الدينية المختلفة «قوانينها للأحوال الشخصية» الخاصة بها، ولا توجد شريعة مدنية موحدة لقانون الأسرة [4]. ويمكن أن يكون لهذا عواقبه الوبيلة على المرأة، التي تلقى أشكالا مختلفة من المعاملة (وإن تكن في العادة غير عادلة) في مسائل الطلاق والحضانة والميراث، اعتمادا على العشيرة الدينية التي تنتمي إليها.

ومن المهم، في هذا السياق، أن نلاحظ الارتباط الوثيق بين نشأة ونماء القوى السياسية للأصولية الدينية في بقاع شتى من العالم وبين رفض فرض الثقافة «الغربية» أو أفكار الإنسان «الأبيض». وكثيرا ما تفهم حرية المرأة وتمتعها بالمساواة على أن هذه رموز صريحة للقيم الغربية، بينما الحركات الدينية أو المحافظة أو القومية تضع لنفسها تعريفا بما يناقض ويمثل رد فعل ضد تلك القيم الغربية (انظر، على سبيل المثال، Afkhami 1995، خصوصا المقدمة والفصل الرابع، وMoghadam 1994 خصوصا الفصلين الأول والتاسع عشر، Narayan 1998).

تستمر التبريرات الثقافية أو الدينية لظلم المرأة ويتصاعد تأثيرها، وهذا واحد من أبرز الأسباب التي تجعل من المهم جدا بالنسبة إلى حقوق المرأة أن نعترف بها كحقوق للإنسان. كثيرون يفشلون في إدراك هذه المشاكل أو في تقدير مدى ضخامتها، وكثيرون مازالوا يعتبرون عدم المساواة بين الجنسين محجوبة أو غير مهمة أو طبيعية أو ملائمة ثقافيا. ويصدق هذا على بعض الذين هم في موقع السلطة سواء داخل أو خارج الثقافات التي تحدث فيها أوضح وأفظع الانتهاكات لحقوق المرأة الأساسية. مثلا في أفغانستان، إبان خريف العام 1996، حين أغلق نظام طالبان مدارس البنات، وأنكر على جميع النساء الحق في الذهاب إلى العمل أو في مغادرة منازلهن من دون أن يتسربلن بالكامل (وهي قواعد تم

فرضها بسبل منها أن يهوي قطاع طرق من مراهقي طالبان بالضرب على أولئك اللواتي يخرقنها)، وقال مدير طبي لمستشفى في كابول (وهو قول اعتبره جون ف. برنز مراسل نيويورك تايمز قولا «مطابقا») إن القيود التي فرضت على المرأة كانت «ثمنا يسيرا مدفوعا مقابل السلام» الذي يصونه انتصار طالبان. وقد تساءل برنز نفسه عما إذا كان توصيف منظمة العفو الدولية للوضع القائم أنه «حكم إرهاب» قد ينطوي على «مبالغة» (New York Times 1996a).

وأيضا في خريف العام 1996، عندما سئل المسؤولون الحكوميون في ساحل العاج عن ممارسة الختان، كانت تقريراتهم تصديقا على «شرور قطع الأعضاء التناسلية»، أو تشويه الأعضاء التناسلية للأنثى، وأضافوا أنهم على الرغم من اعتمادهم خطة لتبصير الناس بعواقب هذه الممارسة، فإنهم لا يملكون ميزانية ولا هيئة عمالة مؤهلة. وقال المتحدث الرسمي باسم السفارة الأمريكية في أبيدجان، «إن تحديد مدى التسامح إزاء مثل هذه الممارسات مسألة تخص المجتمع المحلي». وهذه عجرفة ولا مبالاة بالأضرار التي تلحق بالفتيات والنساء جراء هذه الممارسات، لا يفوقه فيها إلا المتحدث الرسمي باسم السفارة الفرنسية الذي قال «إنها مشكلة هامشية»، ثم أردف هذا الشخص، ربما بعد التفكير مجددا في الأمر، قائلا «إنها ذات أهمية، ولكن لعل إطعام البشر أهم» (New York Times 1996b).

إن ردود أفعال من هذا القبيل تلقي شيئا من الضوء على سبب الأهمية الكبيرة لأن نناضل في الحرب من أجل حقوق المرأة مثلما نناضل في الحرب من أجل حقوق الإنسان. وفي هذا تتفاقم الصعوبة المحيقة أن يظل المعيار المزدوج القديم مقنعا للناس، وهو معيار لايزال نابضا وساريا. من الصعب أن نتخيل ردود أفعال مماثلة لتلك التي ذكرناها من فورنا، إزاء موقف يضع كل الرجال الذين يعيشون تحت نظام حكم معين قيد الإقامة الجبرية في المنازل. بل من الصعب أن نتخيل ردود أفعال رخوة من هذا القبيل إزاء تقليد جنسي بشأن الرجال، لكي يكونوا قادرين على الزواج، ومن ثم قادرين على إقامة الأود من الناحية الاقتصادية، فيفرض على الرجل أن يسمح بقذف بعض السائل المنوي ليتم حفظه فيظل قادرا

على الإنجاب، ثم يطوقه أربعة أو خمسة من الناس لكي يتم قطع قضيبه بسكين. بيد أن هذا سيكون أقرب مكافئ ذكوري لختان الأنثى، والذي تنطوي ممارساته الشائعة في أقل صورها افتئاتا على إزالة البظر، فتزول معه إمكانية الإشباع الجنسي للأنثى [5]. هذه بعض إشكالات الأوضاع الموازية التي تبدو معقولة حين نريد لفت النظر إلى الأضرار المحيقة بالمرأة بوصفها انتهاكات لحقوق الإنسان.

مرة أخرى، العنف المنزلي ضد المرأة في كثير من المجتمعات (ظلت من ضمنها حتى وقت قريب جدا مجتمعات غربية صناعية) لا يعد مسألة تخص الشرطة والسلطات الأخرى ذات الصلة ليتم إبلاغها أو لتكافحه، وينظر إليه على أنه مجرد جانب من جوانب الحياة المنزلية، وهو جانب طبيعي - وإن يكن مؤسفا - في العلاقات بين الجنسين (انظر، على سبيل المثال، Ofei Aboagye، 1994). ولنأخذ في الاعتبار، أيضا، كيف أنه حتى التسعينيات من القرن العشرين لم يكن الاغتصاب في الحروب يعامل معاملة الاتهام بارتكاب جريمة حرب، وكان بالنسبة إلى الكثيرين حتى وقت حديث جدا مجرد «شيء يفعله الجنود» تحت وطأة ظروف زمن الحرب (Friedman 1995، 26).

وأيضا من اللافت جدا أن كثيرا من البلدان التي تحدث فيها ممارسة أفظع أشكال التمييز ضد المرأة قد وقعت وصدقت على ميثاق القضاء كل أشكال التمييز ضد المرأة، وإن كان في كثير من الحالات مع بعض التحفظات. في دولة مالي على سبيل المثال، أكثر من 80 في المائة من النساء خضعن لعملية الختان في طفولتهن أو في مراهقتهن، وقد وقعت مالي وصدقت على كل من ميثاق حقوق الطفل وميثاق القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة. كثير من البلدان التي وقعت مثل هذه المواثيق الدولية والإعلانات العالمية لديها بالفعل قوانين تقف في وجه أعراف أو ممارسات ثقافية يمكن أن تكون ضارة جدا بالنساء، من قبيل تزويج الأطفال، أو دفع المهور. ولكن هذه القوانين تقريبا لا يتم فرضها أبدا، ويظل المجال مفتوحا لكي تسود الأعراف، و تأتي الممارسات الفعلية لتبطل حقوق المرأة في الحريات الأساسية وفي السلامة الجسدية.

لعل أحد أشـــكال رد الفعل على هذا هو القول بأنه: مادام الأمر هكذا فما الذي ســـوف يتغير إذا اعترفنا بأن الإســـاءة للنساء انتهاكات لحقوق الإنسان؟ وإجابتي هي أنه الآن خصوصا «ليست هناك أي إعفاءات ثقافية»، وقـــد تم اعتماد هذا البند بعد كفاح ضار في بكين (انظر صفحة المصادر لاحقا)، وأصبح في اســـتطاعة المجتمع الدولي أن يطرح هذه المسائل على مائدة البحث طرحا صريحا لا لبس فيه. معظم الحكومات لا ترغب في أن تكون منبوذة على النطاق الدولي، فتتركز حولها أنظار العالم فقط بســـبب ممارســـاتها السيئة أو فشلها في الحيلولة دون الممارسات الضارة بالنساء والأطفـــال. ويتضح من بعـــض التقارير الإخبارية المحدثـــة أن الجماعات الإثنية والدينية، أيضا، يمكنها أن ترعى مثل هذا الموقف المثير للنفور حين تتغاضى عن أضرار بالغة تحل بالنساء. ولا يدهشنا أن المسلمين في أقطار عديدة - بل حكومات أقطار تتبع قوانين إســـلامية متشددة أيضا - ينأون بأنفســـهم عن أنماط ســـلوك معينة، أصولية وفظة، حـــاول نظام طالبان في أفغانســـتان تسويغها بأنها متفقة مع «المبادئ الإسلامية» (New York Times 1996d).(*)

وثمة ســـبب آخر يبـــرر أهمية أن نعتبر حقوق المرأة حقوقا للإنســـان، يتمثل في أن هذا يؤثر في حق المرأة في اللجوء. وليس من قبيل المصادفة أنه في المناخ العالمي لحقوق الإنسان من أجل المرأة الناشئ عبر سلسلة من مؤتمـــرات الأمم المتحدة، بلغت ذروتها في مؤتمرات فيينا والقاهرة وبكين، نجـــد أن كلا من كندا والولايات المتحدة قد منحت الوضع القانوني للاجئ للنساء الهاربات من صنوف الاضطهاد مثل التزويج قسرا أو الختان، وهذا بـــدوره له عواقب أبعد. فإذا كان انتهاك حق من الحقوق مرة واحدة يمكن أن يكســـب كل هذا الجمع الغفير من الناس وضـــع اللاجئ، فقد بات من المرجح النظر إلى الولايات المتحدة وبلدان أخرى بوصفها أمكنة يهرع إليها

(*) هذه الملاحظة الجميلة توضح أن المؤلفة لا تواجه الدين في حد ذاته أو حتى العقائد الدينية ذاتها، بل بعض الممارسات التي تتسربل بالدين، أو جانبا مما نسميه الآن الخطاب الديني ونتفق علـــى أنه في حاجة مســـتمرة إلى التطوير والتجديد. على أن هـــذا لا ينفي أن موقف المؤلفة به شيء من الحيود والعجز عن التحرر من المركزية الغربية ومن معيارية الثقافة الغربية، على الرغم من كل شعارات النسوية، بل وعلى الرغم من عنوان الكتاب والرسالة التي يهدف إلى الاضطلاع بها. [المترجمة].

أصحاب حق اللجوء، وهذا يدفعها إلى استخدام كل نفوذ تستطيعه لإيقاف أو تقليل الانتهاكات حيثما تحدث [6].

وكما رأينا، فإن حقوقا ذات أهمية كبيرة للمرأة ظلت طويلا خارج جدول الأعمال في مجال حقوق الإنسان والسبب في هذا، كما تقول واحدة من كبار الناشطين من أجل جلب تلك الحقوق إلى جدول الأعمال، وهي شارلوت بنش: «إنها حقوق ظلت خافية إلى حد كبير و/ أو منكورة بوصفها من خصوصيات الأسرة أو الثقافة أو الدين، وأحرى من أن تكون مسائل سياسية». (Bunch 1994، 33). يحدث الكثير من انتهاكات حقوق الإنسان الأساسية للمرأة داخل الأسرة وكذلك يتم تسويغها بالإشارة إلى الثقافة أو الدين أو التقاليد. ومن ثم فإن الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان يعني النظر إلى مؤسسات الأسرة والدين والثقافة أو التقاليد في أضواء مستجدة. ولنلق الآن نظرة على مثالين، الأسر والأديان، ونقارن التغيرات التي حدثت بالفعل وجعلت الأمر يختلف عن أسلوب مقاربتها في وثائق الأمم المتحدة الأسبق حول حقوق الإنسان، نقارن هذا بأسلوب مقاربتها في برنامج العمل الذي أعلِن أخيرا في بكين.

خصصت المادة 16 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان للزواج والأسرة، وهي تضع تحديدا مفاده أن «الأسرة هي الوحدة الجمعية الطبيعية والأساسية للمجتمع»، وأن «الزواج ينعقد فقط برضاء حر وكامل من الطرفين المقبلين على الزواج»، وأن «الرجال والنساء البالغين سن الرشد، ومن دون أي قيود راجعة إلى العرق أو الجنسية أو الدين، لهم الحق في الزواج وفي تكوين أسرة... [و] تخول لهم حقوق متساوية فيما يتعلق بالزواج، إبان الزواج وحين انفصامه» (United Nations، 1948). هذه التحديدات تجعل الزواج بين الجنسين والأسرة المكونة من الوالدين أمرا طبيعيا، بينما نجدها - مثل الكثير من البنود في هذا الإعلان - ترفع لواء المساواة بين الجنسين أكثر كثيرا مما كان متاحا بالفعل في القوانين والممارسات في كل بلدان العالم آنذاك (وفي بلدان عديدة الآن). إن الممارسات التي تنتهك هذه المادة تشمل الزيجات المتفق عليها والتزويج بالإكراه، وزيجات الأطفال، وعدم المساواة في الحصول على الطلاق أو في

شـــروطه، وفي بعض الولايات الأمريكية، جنبا إلى جنب مع بلدان أخرى، ظـــل الحظر القانوني قائما على الزواج بين الأعراق المختلفة، حتى أعلنت المحكمة العليا في العام 1976 أن هذا الحظر غير دســـتوري (Loving v. Virginia 388 U.S. 1 1967).

ومـــع هذا يتضمن الإعلان أيضا مـــادة تذكرنا بأنه يركز على الرجل، وليس أي عضو آخر، بوصفه ربا للأســـرة. نقرأ في المادة 12: «لا يتعرض أحـــد للتدخل التعســـفي في حياته الخاصة أو في أســـرته أو مســـكنه أو مراســـلاته، أو للهجوم على شـــرفه أو ســـمعته». وكما يخبرنا اســـتعمال ضميـــر «المفرد المذكر» في الصياغة الجارية لحقوق المرأة بوصفها حقوقا للإنســـان، فإن ذكر «التدخـــل في حياته الخاصة» و«الهجوم على شـــرفه وســـمعته» كليهما على السواء ينذر بعواقب وبيلة وما هو جدير بالاعتراض عليه، ربما أكثر مما تبدى في حينه. هذا بسبب وعينا المتزايد بالعنف في «الحياة الخاصة» في منازل الأسر، وبالمثل بما تسوغه بعض الثقافات إزاء أفراد الأسرة الإناث من حبسهن أو ضربهن أو حتى قتلهن إذا ما تم اعتبار سلوكهن الجنسي مشينا لشرف الأسرة (في بعض السياقات، حتى لو كان سياق اغتصاب تعرضن له). تظل المعالجة الأسبق للأسر في برنامج بكين للعمل أقل تجريدا إلى حد كبير، وقطعا لم تتشـــكل من منظور رب الأسرة الذكر، وهـــي معالجة أكثر وعيا بما يحدث داخل الأســـر ومَنْ الذي يقوم به. وتبدأ البنود المخصصة للأســـر بأن: «المرأة تمارس دورا حاسما داخل الأســـرة... [التي هي] الوحدة الأساســـية للمجتمع، ومن حيث هي كذلك يجـــب تدعيمهـــا» (Covenant 1995، 15). وتزيد علـــى هذا بالاعتراف بأن الأنســـاق المختلفة الثقافية والسياســـية والاجتماعية يراد بها أشكال مختلفة من الأسر. وتلفت الانتباه بشكل خاص إلى أن إسهام النساء يفوق إســـهام الرجال في العناية بالأسرة، وإلى المغزى الاجتماعي لهذا التفاوت، وإلى أنه من المستصوب أن تكون المسؤولية في تربية الأطفال مشاركة بين النســـاء والرجال والمجتمع ككل. وتؤكد أن أدوار النســـاء في الأسرة «يجب ألا تكون أساسا للتمييز ولا للحد من المشاركة الكاملة للمرأة في المجتمع» (Covenant 1995، 15).

تلفت بنود أخرى الانتباه إلى تزايد نسبة النساء المعيلات لأسرهن (النسبة على مستوى العالم في العام 1995 نحو 25 في المائة)، وإلى أسباب هذه الظاهرة، وإلى الاحتمال المرجح بأن تكون مثل هذه الأسر في فقر مدقع (Covenant 1995، 13). وتشير بنود إضافية إلى أن ما يمارس في بقاع عديدة من العالم من سلب لحرية الإناث أو تمييز أو عنف ضدهن إنما يبدأ منذ ما قبل الميلاد ويستمر طوال دورة الحياة. تتضمن هذه البنود أن الأسر تمارس دورا فعالا في انتهاك حقوق الإنسان للنساء والفتيات. وهذه صورة لحياة الأسرة مختلفة تماما وأكثر حسما وأوفى اكتمالا من الصورة المتهاودة المطروحة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وفي مسألة الدين أيضا بدأ التغيير يلحق بالتصورات المطروحة في إعلانات الأمم المتحدة، بفعل الاعتراف بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان، وإن كانت التغيرات في هذا الموضع لم تحرز تقدما كبيرا. تجاهر المادة 81 في إعلان الأمم المتحدة أن «لكل شخص الحق في حرية الدين أو الاعتقاد، والحرية في أن يعلن، على المستوى العام أو المستوى الخاص، عن دينه أو معتقده في التعليم وفي الممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها». على أي حال، فإن ما أضيف إلى هذا في ميثاق الأمم المتحدة الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية، هو «حرية الآباء، والأوصياء القانونيون، حال وجودهم، في أن يكفلوا لأطفالهم التعليم الديني والخلقي الموافق لاقتناعاتهم الخاصة» (United Nations، 1966a، Article 18). وهكذا يبدو أن الأطفال تحديدا ليسوا ممن يتضمنهم تعبير «كل فرد» له الحق في اختيار معتقداته وتغييرها. والأحرى أن تطابق معتقدات الطفل تلك التي يعتنقها الوالدان.

أما برنامج بكين للعمل، فيفعل مع الدين ما فعله مع الأسرة، أي يقاربه بشكل أقل تجريدا، وأيضا أقل من أن يكون مقاربة إيجابية تماما. في بيانه للحقوق المتعلقة بالدين والضمير، يبدأ بتأكيد أن «الدين والروحانية والعقائد تؤدي دورا محوريا في حياة الملايين من النساء والرجال، في أسلوب حياتهم وفي تطلعاتهم بشأن المستقبل». ويمضي البرنامج معلنا

العمومية ذاتها والصلابة في «الحق في حرية التفكير والضمير والدين» الذي يتضمن حقوق العبادة وإقامة شعائر الدين الذي يعتنقه المرء، تماما كما فعلت الوثائق المبكرة لحقوق الإنسان. لكن من المثير أن نلاحظ كيف ينتهي البند المتعلق بالدين بالتحذير من أنه: «مهما يكن الأمر، نتفق جميعا على أن أي شكل من أشكال التطرف قد يكون له تأثير سلبي في المرأة ويمكن أن يؤدي إلى العنف والتمييز» [7] (Covenant 1995، 13 -14). ولا توجد أي إشارة لما يمثله «التطرف». لكن مرة أخرى، كما هي الحال مع الأسر، لا ينظر إلى الأديان بوصفها دائما وأبدا جانبا مهاودا، على الأقل من زاوية بحث المرأة عن حقوق متساوية.

على هذا النحو بدأت التصورات العالمية لكل من الأسرة والدين يلحق بها التغير جراء الاعتراف بالمرأة كمستحقة لسائر حقوق الإنسان. باتت «الأسرة» بوصفها مفهوما محلا لجدل كبير، فيما تغير الوضع الفعلي للأسر حول العالم تغيرا متسارعا. ثمة تحد هائل للصورة المؤمثلة للأسرة بوصفها بيئة يتقاسم فيها الجميع الرعاية والاهتمام، ونتوقع أن يسودها الإيثار (أو الوالدية الرؤومة) ليقهر الأثرة. من المسلم به أن الأسر تتخذ الكثير من القرارات التي تؤدي إلى عدم التوازن بين الجنسين في تعداد السكان ببعض أنحاء العالم، وقرارات أخرى تؤدي إلى نتائج معاكسة لجودة حياة الفتيات والنساء (Sen 1990b). والواقع في أنحاء عدة من العالم أن تعريف الذات بلغة الأسرة قد يكون قويا ماضيا بحيث لا يعود للأشخاص أي تصور للرفاهة الشخصية الخاصة بهم، هذا ما يطرحه أمارتيا سن فيقول: «في بعض السياقات يمكن أن تمارس هوية الأسرة التأثير البالغ على تصوراتنا بحث لا يعود من السهل علينا أن نصوغ أي فكرة واضحة عن الرفاهة الفردية الخاصة بنا». والمثال الذي يطرحه هو «المرأة القروية النمطية في الهند» (Sen 1990a، 126 -7). وأيضا بحث متخصصون آخرون في العلوم الاجتماعية ما هو مفترض سابقا من «وحدة المصالح» للأسر، ليفتحوا بهذا «الصناديق السوداء» التي تصور كثيرا من حقيقة ما يحدث داخل الأسر. يحاجون بأن الاهتمام المستجد بالأسر في عملية التنمية الاقتصادية العالمية قد يكون خطوة

للوراء بالنسبة إلى النساء والأطفال ما لم نستبقِ في الذهن دائما ما يحدث داخل الأسرة، بما في ذلك ديناميات الجنوسة والسلطة بين أفراد الأسرة (انظر، على سبيل المثال (Jaquette 1993)، تبين الدراسات أن فرص النساء في كسب النقود يمكن أن تؤثر تأثيرا بالغا في رفاهية الأطفال، وأن هذه الفرص تجنح نحو إثبات أن وضع المرأة في الأسرة قابل للمناقشة والتعديل.

وأيضا يغدو واضحا بفعل الدليل المتوافر من أماكن شتى في العالم وأديان عديدة، أن الأصولية بمختلف أشكالها - وكثير من هذه الأشكال يتضح تصاعد قواها - تقسو على المرأة وتفرض قواعد لا يمكن أن تتصالح مع الحقوق الإنسانية للمرأة. ويبدو أنه قد ولى العصر الذي نعتبر فيه أن الخطاب الديني يعلو على أي مساءلة من حيث هو دائما الخير ولا ينبغي إلا صونه وتعليمه للناس، ومن الأفضل أن يتم التعليم في سن مبكرة قدر المستطاع.

والآن يعتريني شيء من الخشية وأنا أصل إلى موضوع النسوية الأكاديمية الغربية ومقاربتها المترددة أو المضادة لمسألة انتهاك حقوق المرأة في السياقات الثقافية الأخرى. أريد أن أناقش العلاقة بين اتساع معارف النسوية الغربية والحركة الناشطة للمرأة في العالم الثالث. خلال ثمانينيات القرن العشرين والسنوات الأولى من تسعينياته كان ثمة تباين لافت بين طرفين، من ناحية أنشطة منظري النسوية الغربية وخطابهم وما يشغل بالهم (ومن بينهم بعض النسويات أصولهن من العالم الثالث ويعملن في سياقات نسوية غربية)، ومن الناحية الأخرى أنشطة ومشاغل نشطاء النسوية في العالم الثالث (ومن بينهم بعض الدارسين النشطاء من العالم الأول، أمثال شارلوت بنش، ونشطاء آخرون مثل فران هوسكن التي كانت على اتصال أوثق بنشطاء العالم الثالث).

وكما هو موثق جيدا الآن، كانت الاختلافات بين النساء من بين الانشغالات الأولية للعديد من منظري النسوية الغربية خلال تلك الفترة. الكثير من بواكير كتب ومقالات الموجة النسوية الثانية

شــحذت نداءاتها حــول «النســاء» أو «المرأة»، حــول «الأمومة» أو «الأســرة»، حول «الحياة الجنسية» (وما إليه) من حيث إنها نداءات تــدور حول مســائل جوهرية ماهوية، وهـي بهــذا تصطنع تعميمات زائفة، وتتجاهل اختلافات مهمة بين النســاء، واختلافات بين الأسر وأشــكال الحياة الجنســية وما إليه - إنها اختلافات ترتبط بالعرق أو الطبقــة أو الإثنيــة أو الديــن أو الميول الجنســية، والخصائص الأخرى. وفي تلك العوامل قدر من الحقيقة ذات الأهمية، وكثير من النقد الموجه كان له أثر صحي مفيد. والذي لا شــك فيه أن قطاعا من الموجة النســوية الثانية المبكرة انشــغل بعناصر العرق والانحياز الطبقي والتحيز الجنســي بين النوعين. لقــد أصبح الجانب الأكبر من الدراسات النسوية الأخيرة أكثر شمولية وأقل انحيازا للتعميمات المفرطة الزائفة، وذلك لأســباب تعود إلى حد كبير إلى النقد الموجه من داخل النسوية.

علــى أي حال، كان النقد في تلــك الآونة مغاليا ويمكن أن يتمخض عــن عبث. في أكثر من موضع ناقش كثير من النســويين كلا الجانبين لهذا النقد - الحقيقة والعبــث (انظر مثلا Martin1994، Benhabib 1995، Okin 1994، Walby 1992). وقــد أثــرت دراســات ما بعد الحداثة إبان الثمانينيات وأوائل التســعينيات تأثيرا كبيرا في الأوساط الأكاديميــة الأنغلو أمريكية، وفي الوقت نفســه كانت تتعرض لنقد من جانب الأمريكيات الأفارقة والســحاقيات وسواهما من تيارات النسوية الباكــرة، وهو نقد يغلب أن يكون صائبا من حيث إنه ينتقد تجاهل تلك الدراســات بعد-الحداثية لاحتياجاتهن ومصالحهن ومنظوراتهن. وفي ذلك الحين كان نقد النســوية المناهضة للنزعة الماهوية والتى غالبا ما تربــط بين الطرفين يفضي إلى أقصى تشــديد علــى أنه لا يمكن ولا ينبغي البتة وضع أي تعميمات بشأن النساء أوالجنوسة أوالأمومة أو أي من رؤوس المواضيع التي يعتقد بعض النســويين أنه لايزال من الأهمية بمكان أن نظل قادرين على مناقشتها (انظر، على سبيل المثال،Spelman 1980؛ Kristeva 1981، esp. 137، 140)[8]. فضــلا عن هذا، يثار

في بعض الأحيان الدعوى أن أي نسوية بيضاء من الطبقة الوسطى إذا تقدمت باقتراح يوعز بأن النساء والفتيات من ثقافات غير ثقافتها الغربية الخاصة بها إنما يتعرضن للحرمان والقهر بفعل عناصر كامنة في الثقافات الخاصة بهن، ومهما كانت جودة الدليل الذي تقدمه أو قوة الحجة المصوغة، فسوف يكشف اقتراحها عن الإمبريالية الثقافية المعادية. (انظر، مثلا، Moruzzi 1994؛ Flax 1995)[9]. العديد من النسويات (سواء أكان من العالم الأول أم من العالم الثالث، لكن الحديث ينصب على الآتيات من العالم الأول بشكل خاص) حين يقرأن هذا النقد أو يمر بخبرتهن، قد يشعرن بشيءٍ ما أكثر من مجرد تثبيط الهمم عن أي كتابة في هذا الموضوع، وخصوصا عن نساء العالم الثالث، إذا لم يصب الموضوع بجملته في سياق هذا العالم ويتموضع حول بؤرته.

إن مقال تشاندرا تالبيد موهانتي «لقاءات نسوية: تحديد موقع سياسات الخبرة: Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience»، يعطينا مثالا لكلا النمطين من النقد خصوصا عندما نقد مختارات روبن مورغان «أخوات في هذا العالم». فبعد أن تسلم موهانتي تسليما بأن الكتابة في هذا المجلد من نوعية «مؤثرة حقا» وتنكر أي نوايا «لإلقاء اللوم أو إلصاق تهمة»، تنتقد روبن لأن نظرتها ليست تاريخية، ولأنها تمحو آثار الإمبريالية المعاصرة، ولأنها تنكر القوة الفاعلة للنساء، ولأنها تحجب عن الأبصار «امتياز الموضع السياسي [الخاص بها]» ولأنها، فوق كل هذا، تضع تعميمات بشأن خبرة النساء عبر الثقافات. عابت على مورغان فرضيتها المسبقة التي تلمح إلى أن النساء يتشاركن فيما أسمته «الأختية الكونية»، «ظرف مشترك»... يشار إليه في مواضع شتى من مقالها الافتتاحي من حيث هو المعاناة التي تبتليهن بها تلك «الذهنية البطريركية» العامة، ومعارضة النساء لسلطة الذكر والمركزية الذكورية، وخبرة الاغتصاب والضرب والعمل الشاق والولادة (citing Morgan 1984 ،1 ،Mohanty 1992 ،78 - 79).

من الواضح أن موهانتي منزعجة من مثل تلك التعميمات، حتى لو كانت

المؤلفة «التي لها امتيازات البيضاء الغربية المنتمية إلى الطبقة الوسطى» قد أمضت أكثر من عشر سنوات في التواصل مع نسوة من أنحاء العالم ووجهت لهن الدعوة للإسهام في مختاراتها.

تنتقد موهانتي على وجه الخصوص فقرة في مقدمة مورغان تشير فيها مورغان إلى سلسلة من الخبرات تربط بين النسوة اللائي تضمنت مختاراتها كتابات لهن، ثم تساءلت: «ألسنا، بعد كل شيء، نعرف بعضنا البعض؟» (Mohanty 1992 ،83 نقلا عن 36 - 35 ،Morgan 1984). إن الاقتراح القائل إن النساء يمكن أن يعرفن خبرات ومشكلات بعضهن البعض عبر الثقافات والطبقات والأعراق الإثنية يبدو أمام موهانتي أمرا غير قابل للتصديق وموضعا للشجب، وخصوصا «في سياق تحويل جموع النساء في العالم الثالث إلى بروليتاريا بفعل رأسمال الشركات القائمة في الولايات المتحدة وأوروبا واليابان». وعن فكرة مورغان عن الأختية الكونية، تقول موهانتي «إن فكرتها المصطبغة بسيكولوجيا الطبقة الوسطى، فاعلة في محو الاختلافات المادية والايديولوجية للسلطة داخل جماعات النساء وبين الجماعات وبعضها البعض (Mohanty 1992، 83). والأفضل من اقتفاء مثل هذه «الرؤية اليوتوبية الاختزالية»، فيما تقترح موهانتي هو أن «نزيح النقاب عن البدائل، والتواريخ غير المتماثلة التي تتحدى وتعرقل الموضعة المكانية والزمانية لتاريخ الهيمنة» [10] (Mohanty 1992، 84).

وليس توقيت نقد موهانتي بأقل دلالة من حدته: فقد نشر أولا في العام 1987، ونشر في طبعة روجعت صدرت في العام 1992 اقتبسنا منها هنا. في تلك السنوات، كانت حركة «حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان» تجميعا لأشتات، وفي العام 1992 انتظمت النساء عبر العالم وأعددن المطالبة الهادرة بحقوق المرأة التي كان لها مثل هذا التأثير الكبير في مؤتمر فيينا في العام 1993.

كان مناخ الجانب الأكبر من النسوية الغربية الأكاديمية مناخا مضادا للتحول إلى دعوة عالمية، ومن الصعب أن يفضي إلى تأطير حقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان العالمية. إنه على أي حال عقد ونصف عقد من السنين، وخلال هذه الفترة عينها حاولت النسويات في

الأوساط الأكاديمية أن يجدن، أو زعمن أنهن وجدن اختلافات محضة بين النساء سوف تكون موضوعا للبحث عن ماهيتها، بحثا ماهويا (*).
كانت النسويات في العالم الثالث والنشيطات في القاعدة الشعبية، وبالمثل بعض النسويات الغربيات اللائي كن على استعداد للاضطلاع بهذه المهمة العسيرة، يعملن جميعا معا من أجل إحراز اعتراف مجتمع حقوق الإنسان العالمي بحقوق المرأة بوصفها من حقوق الإنسان. إنهن نساء ذوات خبرة مختلفة تماما ووصلن إلى استنتاجات مختلفة تماما، عن خبرات واستنتاجات أصحاب ما بعد الحداثة والاتجاهات الماهوية الأخرى في النسوية الأكاديمية. إنهن جماعات من أفريقيا ومناطق في آسيا مطلة على المحيط الهادي وأمريكا اللاتينية وبالمثل جماعات من المناطق المتقدمة اقتصاديا في العالم، حين يصل إلى أسماعهن وهن في بلدانهن ما تقوله الأخريات ويمارسن اللقاءات والعمل المتشارك في جماعات إقليمية ودون إقليمية، ثم ربط المعارف في ملتقيات دولية، كن يكتشفن أن ثمة الكثير مشترك بين النساء. لقد اكتشفن أن التمييز بين النساء، وأنماط العنف القائم على أساس الجنوسة، بما في ذلك التعرض للضرب في المنزل والاستغلال الجنسي والاقتصادي للنساء والفتيات، كل هذا في واقع الأمر يمثل ظاهرة عالمية (Friedman 1995؛ Bunch 1994). في ذلك الحين، عندما كانت النسويات الأكاديميات يحجمن

(*) المصطلح الوارد essentialism ويمكن ترجمته الماهوية، لأنه يدور حول الماهية (essence) وهي الحقيقة الثابتة للشيء أو الإجابة عن السؤال: ما هو؟ وكما أشرنا سابقا «الماهوية» أصوب وأدق، فأحيانا يترجم هذا «الجوهرية» التي أبسط وأقرب إلى القارئ غير المتخصص، ولكن المتخصص في الفلسفة يعرف أن الجوهر substance مصطلح مركزي في الفلسفة منذ أيام أرسطو وترجمات فلاسفة الإسلام وشروحهم لفلسفته، وبالتالي لا يصح استخدام آخر لمصطلح الجوهر.

وفيما يتعلق بالنسوية تحديدا يشير مصطلح الماهوية إلى التسليم بوجود عناصر جوهرية أو ماهوية ثابتة، في كينونة المرأة، أو في خبرتها أو في إنتاج المرأة من الفعل أو من الخطاب، أو في الاختلافات بين المرأة أو الرجل. والتيار النسوي تيار واسع يضم اتجاهات مختلفة، لذلك توجد اتجاهات نسوية تقر بوجود العناصر الجوهرية الماهوية في هذا المنحى أو ذاك فيقال إنها تيارات تتبع الماهوية، وثمة تيارات أخرى تنكر هذه الماهوية أو تلك العناصر الجوهرية الثابتة. وفي النص الوارد آنفا، مناقشة بين رأيين مختلفين حول وجود عناصر جوهرية ماهوية في خبرة المرأة من حيث هي امرأة. ويتكرس الفصل الخامس من هذا الكتاب لمناقشة قضية الماهوية الجنوسية والثقافية مناقشة عميقة وموسعة. [المترجمة].

عن الإدلاء بتصريحات عن النساء والجنوسة، ويعتبرن «البطريركية» تعميما مفرطا عفّى عليه الزمن، نجد نحو مائتين وأربعين مشاركة من مائة وعشر منظمات غير حكومية في الإقليم الآسيوي المطل على المحيط الهادي تصل إلى الاستنتاج التالي:

> إن البطريركية التي تمارس فعلها في الجنوسة والطوائف الاجتماعية والطبقة والإثنية جزء لا يتجزأ من المشاكل التي تواجه المرأة. والبطريركية شكل من أشكال العبودية ولا بد من استئصال شأفتها. ويجب معالجة حقوق المرأة في المجالين الخاص والعام كليهما في المجتمع، وخصوصا في مجال الأسرة (Bunch 1994).

وقد أصدرت لجنة القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة تصريحات عامة من قبيل: «لايزال التمييز ضد المرأة مستمرا في سائر أنحاء العالم، فيما يتعلق باحترامها واستمتاعها بحقوقها الفردية العامة والخاصة وممارستها، ومازالت خاضعة لأشكال عديدة من العنف» (نقلا عن Bunch 1994، 35). وكانت اللجنة التنظيمية النسائية لمجموعة التنسيق العام بين المنظمات الأهلية غير الحكومية، في إعدادها لمؤتمر فيينا العام 1993، قد قصدت التمييز المنظم ضد الجنوسة، وقالت: «إن العنف ضد النساء وثيق الارتباط بعدم المساواة الهيكلية للمرأة، وثمة حاجة ماسة إلى الإبلاغ عن التمييز بين الجنسين في جميع البلدان» (نقلا عن Bunch 1994، 36).

وفي الوقت نفسه، جاهرت تلك الجماعات باحتجاجاتها على مشاكل اقتصادية خطيرة لكثيرات من نساء العالم الثالث، وأرجعت كثيرا منها لسياسات التكييف الهيكلي التي يفرضها البنك الدولي وسواه من القوى المالية الدولية، على حساب البرامج الاجتماعية التي تؤثر مباشرة على جودة حياة النساء[11]. إنها لا تزعم أن مشاكل النساء كلها متطابقة من دولة إلى أخرى، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن طبقة إلى أخرى، عبر العالم بأسره. ومع هذا، فما كان يحدث هو أنه عبر قنوات المنظمات الأهلية وجماعات مماثلة أخرى تعمل على مستويات عديدة، أصبحت الكثير من الأصوات النسائية التي كانت ساكتة (أو مسكتة) أخيرا مسموعة - وهي

أصوات كانت فيما سبق لا تجد أي تمثيل لها في حكوماتها التي تهيمن عليها سيطرة الذكور، أصوات وجدت في أحوال كثيرة الحرية في أن تتكلم جهارا نهارا، بصحبة أصوات أخرى معنية بحقوق المرأة، تواجه جميعها ما خبرته من انتهاكات للنساء والفتيات. ولا شك في أن كثيرات منهن أحسسن بالأمان من تداعيات كان من المحتمل أن يعانين منها إذا ما جاهرن بهذا في منازلهن داخل أوطانهن.

وإذ تكلمن جهارا نهارا، فقد أقررن بحقائق مهمة تؤثر في حيوات النساء على مدار الكرة الأرضية. اعترفن بأن النساء يتأثرن كثيرا بالقوانين والأعراف ذات الصلة بالحياة الجنسية والزواج والطلاق ورعاية الأطفال، وبحياة الأسرة بشكل عام - القوانين والأعراف التي تساهم غالبا في انخفاض سلطة النساء داخل أسرهن. اعترفن بأن النساء والفتيات أكثر كثيرا من الرجال والفتيان في التعرض للأذى الجنسي - وأكثر كثيرا في التعرض للاعتداء الجنسي والاستغلال الجنسي، وأن خصوبتهن تؤثر عليهن وتدمر صحتهن أكثر كثيرا من الرجال، ما لم يتلقين الوسائل والقدرة للتحكم فيها. وثالثا، جاهرن بالنزوع السائد نحو أن تكون قيمة وعمل المرأة أقل بقدر كبير من قيمة وعمل الرجل، بغض النظر عن مدى الإنتاجية الفعلية للعمل أو مدى جوهريته. لقد حققت المرأة معجزات بالمجاهرة بهذه الأشياء والتفكير في كيفية التصدي لها، معجزات تمثلت في التصريحات الدولية بحقوق المرأة التي أحرزت في فيينا، وجرت متابعتها بطرق مهمة في القاهرة ثم في بكين.

كان أحد أهم مستحدثات برنامج العمل الذي انبثق عن مؤتمر بكين وأكثرها دلالة، ذلك الرفض القوي غير المسبوق للتبريرات «الثقافية» لانتهاك حقوق الإنسان للمرأة. ونقرأ نص البيان كالتالي:

> في حين أنه يجب أن نحتفظ في الأذهان بالخصوصيات القومية والإقليمية والخلفيات التاريخية والثقافية والدينية المتعددة، فإنه من واجب الدول، بغض النظر عن أنظمتها السياسية والاقتصادية والثقافية، أن تزكي وتصون كل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية (Covenant 1995، 9-10).

وأكثــر من هذا، تضع الوثيقة تحديدا وتخصيصا، فتقول «إن أي وجه ضار، لعرف تقليدي أو لممارســة حديثــة، ينتهك حقوق المرأة يجب منعه والقضــاء عليه» (Covenant 1995،112). ويبدو واضحا أن الآلاف من نشــيطات النسوية في العالم الثالث كن يقلن، «نريد أن نتخلص من هذه المســوغات الثقافية لقهر المرأة التي ابتلينا بها عهودا طويلة». إن العودة إلــى الوراء بزعم احترام الاختلاف الثقافــي يمكن أن تلحق ضررا بالغا بالنســاء والفتيات، وإذا لم يكن هذا واضحا في وقت أسبق، فهو بالقطع واضح الآن.

وسوف أنهي حديثي ببضع كلمات مبدئية عن بعض الأدوار التي يمكن أن تؤديها النســويات (من الغربيات ومن أهل العالم الثالث معا) بوصفهن ناقدات اجتماعيات في ســاحة حقوق الإنسان للمرأة. وسوف أركز بشكل خاص على ســؤال يدور حول كيف يمكن أن يكون المرء منغمسا في أعماق ثقافة ما وســياقها الاجتماعي ليحصد أي عمق حقيقي للمعرفة بها، وفي الوقت نفسه يحتفظ بمسافة نقدية منها. يبدو أن بعضا من أفضل الناقدات النسويات من فئة «نقاد من الداخل - ومن الخارج»، وهم الأشخاص الآتون مــن داخل ثقافة ما وفــي مرحلة من حياتهم مروا بخبــرة من خارج تلك الثقافــة جعلتهم أصحاب موقف نقدي على الأقل إزاء بعض ممارســاتها. إن عمل مثل أولئك الناقدات النســويات تدفعه وترشــده معرفة تفصيلية وفهم وفكر متواز. تتضم إليهن فريدة شــهيد وقد أسست جمعية لمناصرة النســاء اللاتي تحيا في ظل القوانين الإســلامية وكتبت عنها، وروزماري أوفاي - أبواجــي Rosemary Ofei-Aboagye وهي تكتب من كندا التي اتخذتهــا وطنا عن الانتهــاكات المنزلية التي تحدث فــي موطنها الأصلي غانا، وفرانســيس كيســلنغ Francis Kissling وهي راهبة سابقة ومديرة فــي جماعة «كاثوليك من أجل الاختيار الحــر» (*)، وعلى الرغم من أنها لا تزال تصف نفســها بأنها كاثوليكية لا شك أنها اشتطت كثيرا في بعض معتقداتها، ولا تلقى مودة من التراتب الهرمي للذكور في كنيســتها، وناهد

(*) «كاثوليك من أجل الاختيار الحر» جماعة أُسســت في واشنطن في العام 1972، لتدافع من منطلق معتقدات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أساسا عن حق المرأة في إجهاض الجنين، وأيضا عن حقوق إنجابية أخرى. [المترجمة].

طوبيا الجراحة السودانية التي تعيش الآن في الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبحت من قادة العمل العالمي لمكافحة ختان الإناث، وفاطمة مرنيسي، من المغرب، والتي تعمل مع نسويات أخريات من الأقطار الإسلامية في إعادة تفسير القرآن الكريم، وماهيناز أفخمي، المنفية من وطنها إيران إلى الولايات المتحدة وتعمل الآن في معهد «أختية عالمية» المؤسس في العاصمة واشنطن الذي أصدر أخيرا حولية تهدف إلى ترجمة لغة حقوق الإنسان للمرأة لتكون معروفة ومتاحة في مختلف البلدان ذات الأغلبية المسلمة، من الأردن إلى بنغلاديش وماليزيا.

ولا شك أن مطالعات وفعاليات أولئك النسوة، بمغزى ما، كانت بشكل خاص من حيث هن «ناقدات من الداخل ومن الخارج معا»، وعلى الرغم من ذلك فكونهن ناقدات مقيمات في تلك الأماكن ليس ضروريا ولا كافيا لجعلهن ناقدات مطلعات ومؤثرات. بعض الناس حين يغادرون الثقافة التي ولدوا فيها يتوقع منهم أن يصبحوا ناقدين لها، بينما آخرون كانوا بالمثل في تلك الثقافة نفسها ثم غادروها ويبقون متحمسين غيورين عليها وليس نقادا لها، بينما نجد آخرين يظلون في ثقافتهم الأصلية ليعملوا على تطوير نقد جذري وعميق لجوانب وممارسات تحيط بهم، وإلا فكيف استطاعت تسليمة نسرين، والتي (فيما أعتقد) لم تغادر أبدا موطنها الأصلي بنغلاديش، أن تصبح ناقدة مفوهة لقوانين وعوائد في بنغلاديش تقمع المرأة حتى صدرت فتوى ضدها؟ (وبالتأكيد من غير المعتاد أن تصبح المرأة النسوية من نوعية «النقاد من الداخل» حين تحيا، مثل نسرين، في مجتمع قليل التسامح إزاء الانشقاق على ممارساته الثقافية المتعلقة بالمرأة) (*).

وفضلا عن ذلك، صميم مفهوم «من الداخل» و«من الخارج» مفهوم استشكالي، مثلا، هل المرأة من الطبقة العليا في الهند التي تلقت تعليما إنجليزيا وتعيش في المدينة هي من داخل أم من خارج الثقافة التي تجعل مضار وقيود الفقر الريفي في الهند أشد وطأة على النساء منه على

(*) قيل الكثير في أمر تسليمة نسرين، والأسانيد الأقوى في اعتبارها منفلتة ومارقة أكثر منها ناقدة ومتحررة. في كلتا الحالتين وفي كل حال، لا بد أن نألف الاستماع للرأي الآخر، ولو حتى تمهيدا لرفضه. [المترجمة].

الرجال؟ وماذا عن امرأة مهاجرة إلى أحد الأقطار الأوروبية وتعيش منعزلة من دون أي اتصال فعلي بالثقافة أو الثقافات المختلفة في بلدها الجديد؟ وأيضا يجب أن نأخذ في الاعتبار، كما جادلت أوما نارايان أخيرا، بأن محاولات نسويات العالم الثالث أن يكن مؤثرات وفعالات داخل ثقافاتهن الأصلية، إنما يضعفها كثيرا النظر إليهن بوصفهن من الخارج ولو جزئيا، وخصوصا حين يجري وصمهن بأنهن مغتربات (Narayan 1997، 1998).

لا بد أن يكون ثمة سبل أخرى لأن تصبح النسوية ناقدة جيدة، وأن يكون لوجودها أبعاد أخرى، بخلاف أن تتخذ وضعا في «داخل» أو «خارج» الثقافة المعطاة. فبعض الأشخاص الذين يظلون في الثقافة الخاصة بهم ويمنحون سلطة غير عادية بشكل أو بآخر قد تمكنهم هذه السلطة من أن يكونوا نقادا فاعلين. واكتساب سلسلة غير عادية من التجارب المؤلمة الناتجة عن أحد جوانب ثقافة المرء يمكن أيضا أن تجعل منه ناقدا لها. فوزية كاسنغا منحت حق اللجوء إلى الولايات المتحدة في 1996 لأنها كانت معرضة في موطنها الأصلي توغو لخطر وشيك بإجراء عملية الختان والزواج القسري، وقد خرجت من أسرة أصبح أعضاؤها نقادا اجتماعيين رافضين الارتباط بالختان والزواج القسري. تمتعوا بحال ميسورة أكثر نسبيا، وكلا الوالدين كان له شقيقات عانين أو لقين حتفهن من هذا الإجراء. لم يتوقع الأبوان ولا توقعت هي - التي ظلت مسجونة في الولايات المتحدة حتى استطاع محاميها أن يجد قاضيا يصدق قصتها - الكثير، لكن قضيتها تنامت وخرجت عن حدود وقفة نقدية اتخذتها عائلتها تجاه إساءة إلى المرأة تشيع ممارستها في الثقافة الخاصة بهم، وربما أسدت هذه القضية أكثر من أي حادثة أخرى في وضع هذا الانتهاك لحقوق الإنسان على وجه التعيين في صدارة اهتمامات العالم الأنجلو أمريكي [12] (New York Times، 1996e).

هناك نقاد آخرون لسوء معاملة النساء في بلادهم وفي بلدان أخرى، لا يبدو أن تأثيرهم راجع إلى أن كشفهم عن السياق العميق لثقافتهم الأصلية (على الرغم من أنهم ربما فعلوا هذا) تبعه انفصال عنها ونظرة من بعد.

فها هو ذا أمارتيا ســـن، جاءت قوته بوصفه ناقدا للإساءة إلى النساء في كثير من بلدان العالم الثالث إلى حد ما بسبب انشغاله بمعاناة مثل أولئك النســـاء، ولكن أيضا ثمة مهاراته الخاصة في التحليل وفي الإحصاء التي عمل على تطويرها بوصفه عالم اقتصاد وفيلسوفا [13].

وأيضا من المؤكد احتمـــال أن نقد أوجه من الأذى تمارس داخل ثقافة ما يصبح نقدا جيدا لأنـــه يبحث عن الجذور الأنثروبولوجية - يذهب من الخارج إلى الداخل - وإذا كان المرء يســـمع ويتعلم بشـــكل دقيق وشـــامل، ســـوف يصبح عليما بأحوال الثقافة المعطاة من دون أن يناله ســـخطها أو يفقد القدرة على أن يكون ناقدا لبعض جوانبها.

وهكـــذا يبدو أنـــه لا يوجد معيار واحـــد، ولا أي مجموعة واضحة من المعايير، لما يشـــكل النقد النســـوي الجيد ويســـاعد على وضع واســـتبقاء انتهـــاكات حقوق المرأة في الأجندة العالمية. وعلى أي حال، يمكن أن يؤدي الاســـتماع للأصوات التي كانت فيما سبق ســـاكتة دورا بالغ الأهمية، ولا يبدو من الســـهل التشـــكك في أن نقد «الداخل والخارج» يمكن أن يمارس دورا مهمـــا هنـــا (فيما يلي Parpart and Marchand 1995؛ Ackerly). ويبدو أنه بفضل الجمعيات الأهلية أكثر من أي شيء آخر، بفضل قواعدها الشـــعبية ومنتدياتها الدوليـــة، وفي لقاءاتها ومناقشـــاتها في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، أصبحت أصوات العديد من النساء التي كانت فيما ســـبق ساكتة أصواتا مســـموعة وظلت مسموعة، وفعلت الكثير في تغيير الطريقة التي يفكر بها العالم في حقوق الإنسان للمرأة.

فـــي هذا الفاصـــل التاريخي، حيث أصبح الكثيـــر «معلنا»، لكن يظل الأكثر ينتظر التنفيذ، ما الذي يمكن أن يفعله النسويون الغربيون ليقدموا مزيدا مـــن العون لحقوق المرأة على مســـتوى العالم؟ قـــد يقول البعض هناك الكثير من أوجه الإســـاءة إلى المرأة في مجتمعنا الغربي ذاته التي لا بـــد أن تصادفنا ونحن نعمـــل في هذا الأمر ونعنى بما يشـــغلنا فيما يتعلـــق ببقية العالم. وأعتقد أن هذه إجابة معقولة بالنســـبة إلى البعض. ومع هذا يتضح أن حركات حقوق الإنســـان للمرأة، مشـــتملة على بعض الحركات الأساسية في بلدان عديدة، تلقى عونا وفيرا من الدعم العالمي

الذي يتزايد مغنمها منه، ومن النقد المتواصل لانتهاكات حقوق الإنسان للمرأة حين يكون نقدا حذرا واعيا، ومن جانب نسويين من داخل السياق الثقافي وبالمثل من خارجه.

ويغلب على النساء اللائي يناضلن ضد انتهاكات حقوق المرأة التي تجيزها الثقافات والأديان أن يطالبن بثلاثة أشياء، تعلو على أي شيء آخر. أولها ضرورة أن تنصت إليهن باهتمام، والمطلب الثاني أن تتاح لهن الفرص للانخراط في الجهود المتروية التي يمكن أن تؤدي إلى الاعتراف بالحاجات التي لم تلب بعد وبالحقوق التي لم يُعترف بها وإلى تطوير استراتيجيات التغيير (المبحث القادم لـ Ackerly). وثمة مطلب آخر هو الدعم المادي، لأن معظم منظمات المرأة التي تشكلت للمقاومة من الداخل مصادر تمويلها هزيلة. أما المطلب الثالث فهو نوعية الدعم الفكري والسياسي من النسويين الغربيين، ومن المجتمع العالمي، الذي لا يمثل تعديا على الثقافات الأخرى، بل يعنى بالاعتراف بجوانبها العديدة القيمة أو المحايدة، بينما يوجه النقد لتلك الجوانب التي تلحق الضرر بالنساء والفتيات.



3

الغيرية الثقافية: التواصل العابر للثقافات والنظرية النسوية في سياقات الشمال - الجنوب

أوفيليا شوته

واحد من أضخم التحديات التي تواجه علاقات الشمال - الجنوب يتمثل في كيفية التواصل مع «الآخر» المختلف ثقافيا عن الأنا. ويرتكز هذا المقال على مفاهيم وجودية - فينومينولوجية وبعد بنيوية للغيرية والاختلاف؛ وذلك لتقوية وضع المتحدثين من أبناء أمريكا اللاتينية والآخرين المَسُودين في حوارات الشمال - الجنوب. يدافع المقال عن المقاربة بعد - الاستعمارية للنظرية النسوية كأساس للأخذ والعطاء في مناقشة للوضعيات النسوية المختلفة ثقافيا في هذا العصر الذي تتسارع فيه العولمة والهجرة والترحيل.

«يجب أن يتعلم المرء أن الإنسان قد لا يكون هو ذاته من دون علاقة بالآخر، وأن مثل هذه العلاقة في صورتها المثلى لا ينبغي أن تترصع بآيات الظلم»

شوته

ينصب هذا المقال على مسألة تفهم الاختلافات الثقافية في سياق التواصل والحوار بين الشمال والجنوب، لاسيما في تلك الحالات التي يجري فيها هذا الاتصال أو محاولات الاتصال بين أعضاء ينتمون لحضارة مهيمنة وآخرين ينتمون لحضارة تابعة. ومن خلال فحص تلك المسائل، قد نستطيع ترسيم بعض الأفكار التي سوف تتيح لنا الوصول إلى تفهم أكمل للتبادلات والحوارات النسوية العابرة للثقافات. إن الذي يجعلني أركز على موضوع التواصل العابر للثقافات هو أنني قد بت في الآونة الأخيرة على وعي متزايد بمستويات التحيز التي تترك تأثيرها في عمليات الاتصال الأساسية بين المتحدثين الأنجلو - أمريكيين وأولئك اللاتين، وكذلك المصاعب التي تمر بخبرة كثيرين من أهل أمريكا اللاتينية الذين يهاجرون إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ويبدو لي أنه في تلك الآونة التي تشهد تحيزا جماعيا ضد المهاجرين وتشهد اغترابا للناس عن مجتمعاتهم الأصلية يفوق كل ما هو معتاد، تغدو أعظم التحديات التي تواجه علاقات الشمال والجنوب والتفاعل بينهما، إنما تتمثل في السؤال عن كيفية التواصل مع «الآخر» المختلف ثقافياً عن الأنا. وإذا كان السؤال المطروح علينا بشأن كيفية تأطير شروط إمكانية الأخلاقيات النسوية العالمية - أو ما إذا كانت مثل هذه الأخلاق ممكنة حقا - فلست أرى للشروع في هذا موطئا أفضل من فحص شروط إمكانية تواصل عابر للثقافات على هذا النحو.

منهجيتي لتفهم المسألة المطروحة في التواصل بين الذوات العابر للثقافات سوف تعتمد إلى حد كبير على مفهوم للغيرية وجودي- فينومينولوجي. في هذا التقليد، نجد أن التطور اللافت في بناء مفهوم الآخر يحدث حينما يربط المرء بين فكرة الآخر بوصفه مختلفا عن الأنا والإقرار بنقض مركزية الأنا الناجم عن الخبرة بتلك الاختلافات [1]، وعلاوة على هذا، فإنه بالنسبة إلى العلاقات بين الأشخاص، نجد مثل هذا النقض للمركزية يجعل ذلك التطور في مفهوم الآخر منطويا على أبعاد إيجابية وربما أخلاقية (كما في Levinas 1979، Irigaray 1993، Kristeva 1991)، كمقابل لذلك التسليم البسيط بنقض المركزية الذي

قــد يجريه المرء في ضوء اختلافات الآخر بوصفها قصورا في ســيطرته على البيئة. ووفقا لهذا الفهم، نجد أن التفاعلات بين الأفراد والتفاعلات الاجتماعية الحاملة لمعالم الاختلافات الثقافية (وبالمثل تماما، الاختلافات الجنسية والعرقية، والأنواع الأخرى من الاختلافات) إنما تتيح لنا أن نصل إلى أرضية جديدة، أخلاقية وجمالية وسياسية.

بعبارة أخرى، ليس الآخر هو ذلك الذي يؤكد بمنتهى الســلبية ما أميل أنا إلى الاعتقاد فيه بشــأنه؛ إنه لا يقوم بدور مرآة ذاتي ولا تمثل صورتها تســويغا للحدود الكائنة للأنا. ولئن كان الأمر هكــذا، فإن الآخر لا يعدو أن يكون تمثيلا للنرجسة المستبدة بالذات. ولكن الأمر على العكس تماما؛ فالآخــر هو ذلك الشــخص أو تلك الخبرة التي تجعل مــن الممكن للذات أن تتعــرف على أفقها الخــاص بها بحدوده في ضــوء علاقات لاتماثلية مطروحــة تحمل معالم الاختلافات الجنســية والاجتماعية والثقافية. إن الآخر، الأجنبي، الغريب، هو ذلك الشخص الذي يحتل موقع التابع الخانع في ســياق علاقات القوى الثقافية اللاتماثلية، بل أيضا يمثل العناصر أو الأبعــاد للذات التي تهز أركان الأنا المهيمنة، وتنزع عنها مركزيتها، تنزعها عن تلك الذات المغلقة والهوية الإقليمية.

وفضلا عن هذه الافتراضات الأولية، فيما يتعلق بالغيرية والاختلاف، المشــتقة من التقليد الفينومينولوجي - الوجودي وبعد - البنيوي، ســوف آخــذ في اعتباري التطورات المنهجية الأخيــرة المتعلقة بمفهوم الاختلاف الثقافــي كما يتمثــل في النظرية النســوية بعد-الاســتعمارية. وإذ تعمل النظرية بعد - الاستعمارية على خلفية تناهض تاريخ مشاريع الاستعمارية الغربية واستغلالها للمجتمعات الأخرى والثقافات الأخرى، فإنها تبدي، من خلال الصور المختلفة لما يصدر عنها، اهتماما خاصا بمســائل اختلافات اللغة والطبقة والعرق والإثنية والجنس والجنوســة، وبتســويغ السرديات حول الدولة - القومية [2]. والنظرية النسوية بعد - الاستعمارية، بدورها، تلفت انتباهنا إلى حيوات النســاء وتوترات مؤثرة في نساء تظهر أصواتهن في ســرديات قومية وفي شــروح وتوصيفات للهجرات التي يتشتتن فيها. وما هو مطروح في هذه النظريات «البعدية» إنما هو فقدان متعين للبراءة

فيما يتعلق بسـرديات الهوية بسـبب تزايد الوعي النقدي بالقوة المنظمة التي تمتلكها تلك السرديات في الدفاع عمن تكونه أو لا تكونه الأنا، وعمن يكونه أو لا يكونه الآخر[3]. إن القوة المنظمة لسـرديات الهوية هي شـيء مـا ذو علاقة بمـن تكونه الأنا، وإلى حد ما نتواطـأ من أجل هذا، ولكننا أيضا قادرون على فحص واختبار تلك السرديات من على مسافة ما منها. ولهذا يستخدم النقاد المنتمون لما بعد - الاستعمارية وللنسوية نظرية تحليل نفسـي من أجل مزيد من الفحص والتنقيح والتطويـر لأوجه العلاقة بين الذات والآخر في ضوء السـرديات المقبولة للهويـة الثقافية وللاختلاف. وقد درسـت كريستيفا، على وجه الخصوص، التماثلات الرمزية بين الآخر الأجنبي والمفهوم الفرويدي للغريب عن الذات uncanny in the self - والذي أسمته كريسـتيفا الغريب داخل الذات (Kristeva 1991). ومادام مفهوم الأنا الغربي قد بات متأشكلا بين يدي مذاهب النسوية بعد - الاستعمارية، فإنها تبحث الاسـتخدام المألوف للجنوسـة في السرديات القومية وبعد - الاسـتعمارية، بل أيضا المفهوم التنويري للفردانية الذي يخفق في ملاحظة أوجه الأنا المعقدة متعددة الجوانب والمتشظية المتناقضة.

وأخيـرا، وفي قول مختلف يتعلق بمسـائل الهوية والغيرية، ثمة فرض مسـبق إضافي نسترشـد به في تلك التأملات وهو معتقـد مفاده أن ما نتمسـك بأنه يمثل طبيعة المعرفة ليس متحـررا من الثقافة بل إنه يتحدد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة. بعبارة أخرى، الممارسـات العلمية للثقافة المهيمنة هي ما يرسم حدود المعرفة، ليس هذا فقط بل أيضا من يمكنه أن يسـاهم مساهمة مشروعة في لغة العلم. وفي سـياق الحياة اليومية، خـارج جدران البيئة الجامعية، يُنظر إلى النسـاء تخصيصا بوصفهـن جاهلات وذلك حين طرح معـارف علمية أو القدرة على مناقشـة مسائل علمية مع خبراء المعرفة في المجال المعني. وليس من الضروري قراءة مشـيل فوكو لندرك كيف أن العلاقة بين المعرفة والسلطة مترابطـة ومتداخلة جدا. موضوعـي هنا أن المعارف الثقافية (وليسـت العلمية فقط) تنطوي على شـكل من أشكال القوة والسلطان وتملك قيودا ثقيلـة. إنها تملك قيودا تقيد الذات وقيودا تقيـد الآخرين. والقيود التي

سـوف أحاول أن أبحث أمرها وأحـاول تفكيكها إلى حد ما هي تلك التي تنصب على فهم الثقافة السـائدة للاختلافات الثقافية. وفضلا عن هذا، يحاول التحليل الذي أتقدم به أن يتفهم اختلافات اجتماعية / ثقافية من دون إخضاعها للهيمنة الذكورية ولمقولات وقواعد المعيارية الجنوسية.

ثمـة حاجة إلـى تطوير نموذج لتفهم أخلاقي وفلسـفي لا يكون معنى الاختلاف الجنسـي فيه محدودا بحدود تحيز معياري جنوسي فيما يتعلق بما يكونه جسـد المرأة أو الوظيفة الملائمـة لقدرات المرأة العقلية. وبالمثل ثمة حاجة لتطوير نموذج لتفهم اختلافات الثقافات التابعة. بعبارة أخرى، لا بـد أن نأخذ فـي الاعتبار نقد التحيز المعياري الجنوسـي وكذلك نقد الإمبرياليـة الثقافية. ومع ذلك، فحين نأخذ في اعتبارنا أن عددا لا بأس به من النقود الموجهة إلى الإمبريالية الثقافية قائمة هي ذاتها على أساس نموذج ذكوري (أحيانا يكون سلطويا إلى حد بعيد) للتحرر من الإمبريالية، وهو بدوره نموذج يفترض قبلا ويعزز سـيادة الرجل على المرأة في الكفاح مـن أجل الحرية، فإنه يجب تلطيف حدة نقد الإمبريالية الثقافية بنوع ما من المنظور النسـوي الذي يجمع ثقافات عـدة. كل هذه الاعتبارات تؤدي بنا إلى منظور نسـوي بعد -استعماري يستطيع أن يوازن بين الكفاح ضد ميراث الهيمنة الاستعمارية - الإمبريالية والكفاح من أجل خلق مجتمعات نسوية يتساوى فيها الرجال والنساء.

التفاوت في أوضاع المتحدث البليغ

بـدأتُ هذه التأملات ببعـض من انطباعاتي الشـخصية فيما يتعلق بصعوبـات التواصـل العابر للثقافـات حين تكون ثقافة مـا في ظروف تجعلهـا صاحبة اليد العليا علـى ثقافة أخرى. الثقافـة ذات اليد العليا تتولـد عنها مقاومة داخل الجماعات التي تفشـل فـي أن تحظى بمنزلة ثقافيـة مماثلة، بينما يصعب على ثقافة الجماعة التابعة أن تجد المنتمين إلـى الجماعة المهيمنة ثقافيا يفهمونها من حيـث أهميتها وتعقيداتها ما لم يتم اعتماد مقاييس اسـتثنائية ترتقي إلـى مرتبة الحوار الجيد. ومع هذا، فإنني أرى أنه لا يمكن لأي ثقافتين أو لغتين أن تكون الواحدة منهما

كاشــفة تماما عــن الأخرى. ثمة دائمــا فُضالة في المعنى لــن تنتقل في المشــاريع العابرة للثقافات، وهي فضالة لها من الأهمية ما يكفي لجعلها تومئ إلى ما سوف أشير إليه بشكل أكثر تجريدا بوصفه مبدأ اللامقايسة incommensurability (عبر الثقافات) [4].

وأكثر الطرق شــيوعا لتعيين هذا الفضالة في المعنى هي الإشارة إلى تلــك الجوانب من اللغة غيــر القابلة للترجمة بالقياس إلى لغة ما أخرى. في هذه الحالة، قد يفكر المرء في اللامقايســة تفكيرا حســابيا بوصفها نوعا من التأثير الســالب للتواصــل العابر للثقافات - مــا أخرجُ به من المتحدث المتموضع في مكان مختلف هو رســالة قابلة للتوصيل مخصوما منها الاختــلاف الثقافي المعين الذي لا يمكن أن يَعبُر. وحين يتم التنظير على هذا النحو، فســوف يصبح من الممكن أن تغدو طريقة تعظيم مجال الحوار العابر للثقافات هي ابتكار ســبيل لوضــع أقصى ما يمكن وضعه مــن معنى في الجانب المضاف للتبادل، بحيــث تغدو الفضلة الزائدة هي أقــل ما يمكــن على الجانب المنقوص منه. ولكن علــى الرغم من أن خلق وســائل للتواصل أكثر فاعلية بين جماعات متباينة يمكن أن يســاعد في تقليل الصراع الاجتماعي والتوتر، فإني لا أعتقد أننا ســوف نغنم مزيدا من الفهــم للاختلاف الثقافي، إذا فكرنا في اللامقايســة بهذه الطريقة الكمية السائدة.

ثمة طريقة أخرى للتفكير في اللامقايسة، ملائمة ومثمرة أكثر لمناقشتنا الراهنة، وهي أن ننظر إلى الأقطاب في ترجمة لغوية أو في محادثة، حيث رجــع الصدى لحديث الآخر، أو لجانب منه، يرتد في الأنا كنوع من الغربة، كنوع من الاغتراب عن التوقع المألوف. تستدعي الغيرية الثقافية ألا يتجنب المــرء هذه الخبرات أو ألا يدرجها تحت مقولة مألوفة وجاهزة. حتى مقولة التنــوع الثقافي توضع تحت طائلة البحث حين تتم مأسَســة التنوع من أجل حجــب رؤية أكثر راديكالية للاختلافات. إن الخطاب بعد - الحداثي بعد - الاستعماري يبحث عن إمكانات استخدام مفاهيم لا تقوم على حاصل جمع الاختلافــات، وليس عن «الفكرة المتفق عليهــا للمركزية الإثنية في الوجود المتكثر عدديا للتنوع الثقافي» (Bhabha 1994، 177). في الرؤية المؤسسية

للتنوع، نجد القواعد الحاكمة لتمثيل التنوع عادةً ما تعكس إرادة الظافر في الكفاح العسكري والسياسي. وكما أوضحت مناظرة ليوتار مع هابرماس، فإن معقولية الإجماع على الفكرة لا تمثل إلا بضع خطوات على طريق الوصول إلى المنظومة الواحدة المنشودة، حقيقة واحدة - خلاصة، معقولية واحدة - تهيمن على الحضارة الإنسانية. إن الإرادة التي تنزع إلى حقيقة واحدة أسلمتنا إلى ديكتاتورية حكم الإرهاب [5]. وتمثيل المنظومة الواحدة بوصفها «تعددية» ومحبذة للتنوع الثقافي مسألة يجب أن تخضع للبحث والاستقصاء، بسبب القوة الكاسحة التي تمارسها المنظومة لضغط التعدد في قالب الواحد (قارن 64 - 162 ،55 - 152، Bhabha 1994). وحتى حين تتم صياغة المنظومة بوصفها تعددية، تظل المشكلة قائمة في أنه فقط تلك الاختلافات التي يمكنها أن تعتلي منصة التعددية هي التي يمكنها أن تتلاءم مع المعقولية العامة التي تصدّق على أن التعدد هو الواحد، وتحكمه على هذا الأساس.

وبسبب من هذا المبرر، ربما جزئيا إن لم يكن حصريا - لأن الخبرات الحياتية للعديد من الشعوب المهاجرة وبعد - الاستعمارية تتمخض تحديدا عن هذا البراديم (*) الجديد - شرعت ثلة من النقاد بعد - الاستعماريين في التنظير لسؤال الاختلاف الثقافي في حدود ما أسماه هومي بهابها (**) «السلطة الزمانية الانفصالية» disjunctive temporality (Bhabha 1994، 177) وصنفته نيستور غارسيا كانكليني Nestor Garcia Canclini بأنه «تغاير العناصر

(*) لم يكد توماس كون يطرح في فلسفته للعلم - أو بالأحرى لبنية الثورات العلمية - مصطلح Paradigm أي نموذج قياسي إرشادي يمثل إطارا ضاما لسائر مكونات الكيان المعني يحمل معالمه ونظرياته التفسيرية المعمول بها في حقبته التاريخية واتجاهه وأهدافه وقيمه... إلخ حتى ذاع هذا المصطلح وشاع شيوعا شديدا، ليس فقط في فلسفة العلم أو حتى في الفلسفة بأسرها فقط، بل في سائر مناحي الخطاب المعاصر. وانتقل هذا الشيوع إلى اللغة العربية حتى حقت معاملة هذا المصطلح مثلما نعامل «موسيقى» أو «فلسفة» أو «فيزياء» أو سواها، أي نقتصر على تعريبها وإدخاله الخطاب العربي كمفردة مستجدة هي «باراديم»، على الرغم من أن له مقابلا عربيا جيدا ذكرناه ولا بأس من استعماله وهو «نموذج إرشادي». [المترجمة].

(**) هومي بهابها (1949 - ؟) Homi Bhabha من الأسماء اللامعة في ميدان دراسات ما بعد-الاستعمارية؟ أستاذ اللغة الإنجليزية والآداب الأمريكية ومدير مركز الإنسانيات في جامعة هارفارد. وهو هندي، ولد في بومباي وتخرج في جامعتها؟ وحصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة أكسفورد. [المترجمة].

في سلطات زمانية متعددة [6] (multitemporal heterogeneity). تشير هذه المقولات، أولا وقبل كل شيء، إلى الانغلاق والانقطاع، وفي المقام الثاني إلى الموضع الفائق للسلطة الزمانية التي تستنفد الاختلافات الثقافية، ومواضع التحدث والأطر الزمانية للسرديات. وفي مجتمعات أمريكا اللاتينية، كما تفصح أعمال غارسيا كانكليني، يمكن في خطاب المتكلم أن تتقاطع الأطر الزمانية لسرديات أفريقية وسرديات السكان الأصليين والمستعمرات الإسبانية والسرديات الحديثة والعالمية، جميعها في وقت واحد أو بشكل منفصل. وإذ نمضي بهذا التفكير إلى ما هو أبعد، قد ألاحظ أن مثل أولئك المتكلمين الكائنين في مواضع ثقافية حين يلجون الأماكن التي تشهد شتات المهاجرين - كما يحدث حين يهاجرون من مجتمعاتهم الأصلية إلى الولايات المتحدة - فسوف يحملون معهم تلك الأشكال من الاختلاف الثقافي وتهجين الثقافات. وبالنسبة إلى كثير من أهل أمريكا اللاتينية لا يعد من قبيل الاستثناء أن يجدوا أنفسهم في وضع التناوب الثقافي نتيجة لمؤثرات اجتماعية/ثقافية متشابكة ومتقاطعة بين اثنتين أو أكثر من الثقافات اللامتقايسة incommensurable، أحيانا تكون جنبا إلى جنب بالمعنى الحرفي. مثلا، في منطقة البحر الكاريبي، وبسبب من تأثيرات الاستعمار، نجد بعضا من آلهة اليوروبا قد أُدرِجوا في قوائم قديسي الكاثوليكية الإسبان. أمكن القول إن أعلام الكاثوليك وأعلام اليوروبا يقطنان نوعين شديدي الاختلاف من السلطات الزمانية. ومن زاوية خبرات المتعبدين، قد تكون إحدى السلطات الزمانية في بعض الحالات مفروضة على الأخرى، بينما يمكن في حالات أخرى أن تغدو السلطتان الزمانيتان منفصلتان.

في كتاب غلوريا أنزالدوا «الأراضي الحدودية» La Fronter نجدها تتحدث بوصفها كاتبة نسوية سحاقية - تيجانية - تشيكانية (*)، تضع السلطة الزمانية لأساطير السكان الأصليين بجوار كينونتها كأمريكية

(*) «تيجانية»: نسبةً إلى سلالة تيجانو وهي إحدى سلالات السكان الأصليين في شمال المكسيك وأمريكا اللاتينية، ولفظة تيجانو Tejano هي النطق الإسباني للاسم القديم المهجور للسلالة وهو Texano أو Texan. أما التشيكانية أو التشيكان وهم مكسيكيون في الولايات المتحدة فسوف نتعرف عليهم تفصيلا في الفصل الثامن. وبشكل عام تمثل أنزالدوا التي تعنى بالتعددية الثقافية الأمريكية - المكسيكية أهمية كبيرة وخصوصا كتابها المذكور «الأراضي الحدودية». وسيتردد ذكرها كثيرا عبر صفحات الكتاب، بخلاف الفصل الثاني عشر تحديداً. [المترجمة].

شمالية بعد - استعمارية. والتبدل من الإنجليزية إلى الإسبانية إلى الناهيوتل (*) ليس مجرد تبديل للغات أو «الشفرات»، كما تسميها، بل تبديل للسلطات الزمانية للوعي والإدراك (Anzaldúa 1987، viii). هذه السلطات الزمانية الحاملة للتعددية الثقافية تخلق توترا منفصلا على مدى السلطة الزمانية الخطية للحداثة الحاكمة لهويات المنتجين والمستهلكين في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. هذه السلطات الزمانية في تعدديتها وانفصاليتها تخلق اغترابا مكانيا في العلاقة بين الأنا والآخر، إذ تسمح بالاعتراف بالغيرية داخل النفس وخارجها معا. تبدأ مقدماتها الأنانية بإقرار الأنا المتفردة وإعلاء تقديرها. الأنا الأمريكية/المكسيكية عند أنزالدوا، ذات الوصلات العديدة، تذكرنا بالغريب في الداخل عند كريستيفا. وهي، بشكل أرحب، تعطينا أمثلة على الفكرة النسوية للاختلافات ليس فقط الاختلافات بين النساء بل أيضا الاختلافات داخلهن. هذه الطبقات المتعددة داخل الأنا، كاستجابة لمجالات إدراكية مختلفة، وليس بالضرورة لسلطات زمانية لامتقايسة، تستطيع أن تجعلنا نميل سيكولوجيا إلى تقدير قيمة كل من الثراء واللامقايسة في الاختلافات الثقافية. إنها ترسي الأساس المكين لعلاقات تشكلت معرفيا وإدراكيا ولغويا بين ذواتنا وبين الأخريات، حيث يمكن الاعتراف باختلافات «الأخرى» بوصفها موضعا للاعتراف بالقيمة والتقدير والعناية والاحترام، حتى لو لم يكن ممكنا ترجمتها كاملة في لغة الآفاق الثقافية الخاصة بنا. إنني أتحدث هنا عن الوضع السيكولوجي حيث لا تكون الغريبة قانتة أو موضعا للسخرية أو للاضطهاد أو يمكن إقصاؤها من المشهد أو إقصاؤها من الوجود بشكل قانوني، بل أتحدث - وبشكل مختلف عن المقدمة القائلة إن «الأخرى» هي أيضا إنسانة - عن وضع لن تخضع فيه الأخرى إلى مطالب تجعلها مزدوجة، أو تجعلها مرآة عاكسة للصورة، أي لذواتنا.

(*) الناهيوتل Nahuatl: مجموعة مترابطة من اللغات واللهجات منحدرة عن اللغة التي كانت تتحدث بها قبائل الأزتك الشهيرة في أمريكا الجنوبية. يتحدث الناهيوتل الآن نحو مليون ونصف المليون نسمة من نسل الأزتك، غالبيتهم العظمى تعيش أواسط المكسيك وهم طبعا من السكان الأصليين في تلك المناطق. [المترجمة].

وينشأ السؤال عن كيفية انطباق مبدأ اللامقايسة على الأخلاقيات النسوية حين تكون الأخلاقيات النسوية منشغلة بوضع وتنفيذ أحكام معيارية عابرة للثقافات. هل سيفسد مبدأ اللامقايسة الدعوى الأخلاقية النسوية أو الحكم المعياري؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي مدى؟ كيف يمكن التفاوض في المصطلحات الأخلاقية النسوية تفاوضا عابرا للثقافات؟ وهل ينبغي التفاوض بشأنها أصلا؟ إن مهمتي الأولى هي محاولة شرح كيفية عمل مبدأ اللامقايسة في المستوى العيني لخبرة الحياة اليومية.

الآخر المختلف ثقافيا

ماذا يعني أن تكون مختلفا ثقافيا، وأن تتكلم على مستوى الثقافة بصوت مختلف؟ هذا السؤال عادة ما يجيب عنه أولئك الذين تتوافر لديهم القدرة على تمييز الآخرين (أو «الآخر») بوصفهم مختلفين، ولا يجيب عنه أولئك الذين يُبحث أمر اختلافهم من حيث علاقته بالأغلبية في الجماعة المطروحة، أو بالأعضاء الأساسيين فيها. أن تكون مختلفا ثقافيا ليس هو الأمر نفسه في أن تكون مختلفا كفرد أو مختلفا بسبب الفئة العمرية أو الجنس. فإذا كنتُ ضمن جماعة من نساء أخريات لهن تقريبا النوعية نفسها من تعليمي وكانت الاهتمامات التي تشغلهن هي تقريبا التي تشغلني أنا، وإذا كنتُ في عمرهن تقريبا، فالذي يجعلني مختلفة ثقافيا هو أنني، بمصطلحات العصر، لاتينية – وهذا اسم يشير إلى بعض جوانب خلفيتي، بينما يمحو أيضا جوانب مهمة لفردانيتي وللتفاصيل الخاصة الفعلية للجينالوجيا الثقافية الخاصة بي التي تنطوي على خلفيات من منطقة البحر الكاريبي ومن أمريكا اللاتينية ومن أوروبا الغربية.

«لاتينية» تضعني تحت مقولة يسهل تمييزها، ومن خلالها تترسم حدود اختلافي تبعا لأي فئة من المترافقات قد يستدعيها ذلك المصطلح. «لاتينية» ليست مجرد مصطلح وصفي يشير إلى شخص ما من سلالة تنتمي إلى أمريكا اللاتينية أو لأيبريا ولاتزال باقية حتى الوقت الراهن في الولايات المتحدة. إنه إفادة تحجب وتستدعي معا مدى من المترافقات – الدم الساخن، صاحبة مزاج، مطيعة، متحدية

غير هيابة، وضعها غير قانوني أو واقع في المحظور، مكبوتة أو نهمة جنسيا، مضطهدة ومُستغَلة، وما إلى ذلك. بيد أن الخيط الذي يجمع كل المترافقات النمطية معا، هو واحد من الخيوط الخفية التي تنتج الثقافة. ومن العوامل المسببة لهذا أنه في المجتمعات التي تسودها الهيمنة الذكورية، بما فيها المجتمع الأنجلو - أمريكي، يُنظر إلى النساء أساسا كناقلات للثقافة وليس كمنتجات لها. مبدئيا، يُنظر إلى النساء بوصفهن قائمات بالرعاية والعناية، مهمتهن في الثقافة هي النقل والحفظ والصون، وليس البحث في القيم الثقافية وخلقها.

وأيضا لا يُنظر إلى اللاتين في الولايات المتحدة كمنتجين للثقافة، لأن مصطلح «لاتيني» يفتقد مرجعية قومية معينة، فلايزال الوطن والثقافة في عقلية الحداثة الغربية يتداخلان معا في ترابط وثيق. (مثلا تعرض المتاحف القومية الكبرى للفنون والعلوم تلك الأعمال التي تبين المحكات الثقافية والجمالية والقدرة العلمية لمختلف الأمم). «لاتيني» من حيث هو مفهوم إنما يتجاوز مقولة القومية. ونحن بوصفنا لاتينيين لا يربطنا رباط وثيق بثقافة قومية يمكن تحديدها (مما يتناقض مع وضع أعضاء الجماعة السائدة)، لهذا فلكي يكون لنا وجود ثقافي في إطار الثقافة المهيمنة يجب علينا تبيان أننا نعرف كيف ندمج ثقافتين أو أكثر معا في داخل أسلوبنا للتواجد. وعلاوة على هذا، يجب أن نبين أن طريقتنا في الجمع بين مثل تلك الثقافات يمكن أن تفيد عامة الناس الأنجلو - أمريكيين. ومن أجل الحصول على الاعتراف بي كفاعلة ثقافيا، يجب أن أبين كيف أستطيع أن أكون لاتينية وأمريكية شمالية معا؛ ذلك أنني يمكنني التناوب بين هاتين الهويتين، وفي المواقف القومية الضيقة المحكمة، أستطيع أن أنجز، فأجعل صوتي الأمريكي الشمالي يغطي تماما على صوتي اللاتيني، إذا دعت الحاجة إلى ذلك. أما نظيرتي البيضاء، الأنجلو - أمريكية، فليس مطلوبا منها إنجاز مثل هذا الفعل الاستثنائي فيما يتعلق بخلفيتها الثقافية. ليس لزاما عليها أن تمحو خلفيتها الثقافية الأنجلو- أمريكية لكي تكون عضوة شرعية في مجتمع أمريكا الشمالية. إذا كانت آتية بخلفيات الطبقة العاملة، ربما وجب عليها أن تمحو خلفيتها الطبقية كي تنعم بالقبول

التام في بعض شرائح المجتمع؛ وإذا كانت سحاقية، فلكي تكون مقبولة في بعض الجماعات ربما وجب عليها أن تخفي ميولها الجنسية (تستبقيها سرا لم يحن الوقت لإعلانه). ولكن لكي تحظى بالاعتراف كفاعل ثقافي لا يلزمها محو خلفيتها الأنجلو - أمريكية في حد ذاتها أو التخفيف من وطأتها. وفضلا عن هذا، لا يلزمها قبل أن يتم قبولها كمشارك مهم في المجتمع وفي الثقافة أن تقوم بربط خلفيتها الثقافية بالخلفيات الثقافية لشعوب الشرق الأوسط مثلا أو الشعوب الآسيوية أو الأفريقية أو شعوب أمريكا اللاتينية. وإذا كانت يهودية، سوف تواجه مشاكل معينة على قدر ما تكون بعيدة عن الاستيعاب الكامل في التقاليد الأوروبية الغربية الأنجلو - أمريكية البروتستانتية.

وبالعود إلى مشكلة المرأة اللاتينية الناجحة ثقافيا، يمكن أن نلاحظ ظاهرة مثيرة للاهتمام. فحينما أكون قادرة على أن أنجز بطريقة متميزة فعلة تمثيل ثقافتي في سياق الثقافة الأنجلو - أمريكية المهيمنة، فلن يعتبروني مجرد حاملة لمعالم «الآخر» ثقافيا. وهذا الأمر في مصلحتي، فقد بات يُنظر إليّ كناقلة مُنجزة وعليمة بالثقافات. وبهذه المقدرة، اكتسبت منزلة خاصة في الجماعة، نزحتُ بعيدا عن الموقع «المتأصل» للآخر. وإلى حد ما علوت على الموقع المستهدف للمرأة اللاتينية وطالبت بموقعي كفاعلة ثقافيا بلغة تعترف بها الجماعة الثقافية المهيمنة. ولكن لكي أفعل هذا، أحتاج إلى الاعتراف بي في لغة الثقافة المهيمنة وفي مناوراتها الإبستمولوجية، وهي الثقافة ذاتها التي تضع لي في خبرات حياتها اليومية معلماً يميزني كآخر ثقافيا، آخر سواها. لقد أصبحتُ ذاتا منقسمة من وجهة النظر الثقافية وبالمثل تماما من وجهة نظر التحليل النفسي. إنني أتصرف بوصفي «أنا ذاتي» (بما لدي من معنى انعكاسي للأنا، فهذه «الأنا» تتضمن نشأتي المبكرة في كوبا وقد ترعرعتُ عنها)، فيما تضعني بيئتي الاجتماعية - الثقافية الأنجلو-أمريكية غالبا كـ«آخر». وكبديل لهذا، حين أؤدي على مستوى الخطاب دور المتحدث المُنظر من ثقافة مهيمنة، فسوف يعترف بي كفاعل حقيقي في عالم فعلي.

لايزال ثمة شيء ما ذو أهمية أساسية ومفقود في الاعتراف بي المذكور أخيـرا (وهو في الواقع بخـس لقيمتي). إن مُحـاوري يخفق في التعرف مجددا على شيء ما، وهو أنه حين يكون صوت اختلافي الثقافي هو الذي يرسـم حدود قدرتي على التحدث فسـوف يكون لذلك تأثيره فيما أقوله كاسـتجابة. وحينما يشـعر المرء بالرفض، تتغير مسـاراته فجأة، إن جاز التعبير، ويدخل في الخطاب السـائد، مـن دون أن يفوته إدراك ما جرى فقدانه. ليس الذي يتعرف عليه محاوري هو ما أردته أنا أن يعرفه - هذا حـث للتواصل بين الـرؤى والبصائر أتقدم به من وجهـة نظر الاختلاف الثقافـي - بل يعرف فقط قدرتـي على الولوج إلى موقع على المسـتوى المطلـوب للحديث الأنجلـو - أمريكي، موقع يوجد فـي توترات التفاوض مـع الذي يختلـف عني ثقافيا، فـي مغزى انعكاس ذاتـي. بعبارة أخرى، توجد السرديات المحلية العمدة في توتر مع ما تعرفه المرأة اللاتينية ويمر بخبرتها، والسـابق يقضي على اللاحق، ولهذا السـبب تجدني في بعض الأحيان، حين يستجيب لي أحد المحاورين (لنقل مثلا، في المكتب) بالإشارة إلى الأنا الذي أشـخصه هنالك بوصفي ذاتا متحدثة، أخرج بانطباع بأن هذا الزميل لا يتحدث معي إطلاقا؛ ذلك أن محاوري افتقد شـيئا ما؛ لأن «الأنا» التي هي مختلفة ثقافيا مجهولة ومفصولة ويُتغاضى عنها.

ها هنـا مغزى للإحباط، بل أيضا لفرصة مهـدرة. في تلك العوارض غير المسـتحبة في التواصل العابر للثقافات. أمـا الذي يبقى لنفهمه في عبـارات الآخر المختلف ثقافيا - أي شـيء ما لامُقايـس ليس موضوعا للترجمـة الثقافية الكاملة - فقد يكون فعليا أهم جزء من الرسـالة التي يحتـاج محاوري الناطق بالإنجليزية إلى أن يتلقاها. والأمر كما أراه هو أن محاوري أخذ شـظية من رسـالتي وألقى البقية جانبا. ولكن ربما يرتاب المرء في أن هذا حدث تحديدا لأن الجزء الذي ألقي به من الرسـالة كان يتطلب نقضا راديكاليا لمركزية الذات المتحدثة بالإنجليزية وأنه فشـل في أن يطرق مسـامع مثل هذه الذات. من أو ما الذي يكونه الآخر بالنسـبة إلى الذات المهيمنة المستثيرة؟ [7]. إن الآخر هو ذلك الذي تريد أن تتحدث معـه أحيانا، ومن الأفضل أن يكون في موضع الأجنبي أو البعيد؛ هو ذلك

الذي تدافع عنه بشكل مجرد في سياق الحجج من أجل الديموقراطية أو لمناهضة الاضطهاد. ولكن الذات المهيمنة لا تدع الآخر (من حيث هو آخر) يطرح أي مطالب في عالم حياته اليومية، لأنه في هذه الحالة قد يغير أسلوب كينونته. قد يكون عليه الإقرار بذاتيته المنفصلة، وأن يغير الأسلوب الثابت لحياته، وأن يرحب بالغريب في الداخل، وربما يبدل رؤاه وعلاقاته بالآخرين بطريقة لم تتراءى له من قبل.

ومن ثم فإن الغيرية الثقافية تشير إلى أخلاقيات وطرق للتعارف أعمق كثيرا من نمط التفكير الذي يكون فيه المتحدثون ذوو الثقافة المهيمنة يتصورون أنفسهم في المركز الإبستمولوجي والخلقي لهذا الكون، حيث يمتد سلطان نفوذهم مبحرا من هذا المركز في اتجاه المتحدثين العاقلين الآخرين. تتطلب الغيرية الثقافية الاستماع إلى المرأة الأخرى باختلافها وأن تمنح الأنا ذاتها المدى والأوان والفرصة لتقدير قيمة الغريب في الخارج وفي الداخل. وكما لاحظت كريستيفا عن مضض، «كيف يستطيع المرء أن يتسامح إزاء الأجنبي إذا لم يتعرف المرء على امرئ غريب عنه؟» (Kristeva 1991، 182).

وهذه النوعية من الخبرة الشخصية المذكورة سابقا ربما كان لي أن أستأنفها فأقدّر على أساس منها موقف التواصل والحوار بين النساء شمال الحدود وجنوبها، وكيف يرى المرء أن الجماعات التي تخندقت داخل قيمها الخاصة، ولديها القدرة على تجاهل قيم الجماعات الأخرى، يصعب عليها أن تصل إلى أي فهم ملائم للغيرية الثقافية. وسبب هذا أن أهل الثقافات المختلفة لا يتحدثون اللغة (الثقافية) ذاتها ولا يتقاسمون التصور ذاته للنظام الثقافي. كان ينبغي على علم الأنثروبولوجيا أن يتعامل مع مسألة اللامقايسة الثقافية على مدى فترة طويلة. لماذا يصعب على الفلسفة أن تتفهم وتستوعب هذا المغزى للامقايسة؟ كثيرا ما يتعلم الفلاسفة أن الأطروحات الفلسفية يمكن عرضها بلغة تقع أساسا خارج الحدود الثقافية. وهذه الحركة التي تصبغ الفلسفة بالصبغة الماهوية تتطلب ترسانة مدججة بالمفاهيم لبسط الحماية العسكرية على حدود دولتها، بما يشبه كثيرا حراس الحدود الذين تستأجرهم الحكومات من

أجل استبقاء الأغيار خارج حدودها. ولكن أوليست اللغة المستخدمة لبسط الأطروحات الفلسفية - حتى أكثر اللغات صوريةً وتجريداً - إنما هي جزء من ثقافة؟ أليست تصوراتنا للأخلاق وللعقل وللفلسفة جزءا من ثقافة؟ لعله ينبغي علينا أن نعرض هذه المسألة بطريقة مختلفة. ربما يعترف الفلاسفة بأن اللامقايسة توجد بين التكوينات الثقافية المختلفة وأنها سوف تعرقل تخطيط أشكال الخطاب الثقافي التي قد تبدو مختلفة تماما على قدر ما هي جميعا متناظرة تناظرا مكتملاً. تكمن المساجلة فيما إذا كان ينبغي ترسيم مثل هذه العناصر اللامتقايسة بوصفها ضمن ما هو غير ذي صلة بالمعنى الفلسفي وبالمعرفة الفلسفية، وبالتالي غير ذي صلة بعمليات التعقل؛ أم أننا يجب أن ننظر إلى العناصر اللامتقايسة، كما أقترح أنا، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من عمليات التعقل ذاتها.

في رأييّ، ينبغي أن ننظر إلى الخطاب (العقلي) العابر للثقافات بوصفه خطابا ترسم حدوده ومعالمه عناصرُ الاختلاف الثقافي تلك التي أسميتها عناصر لامتقايسة. أما أن الدخلاء ممن هم خارج الثقافة المعينة لا يستطيعون أبدا الإمساك بجمع اليدين على عناصر الاختلاف الثقافي تلك بمعناها المتأصل في الثقافة الداخلية، فذلك، على أي حال، أمر ينبغي ألا يؤخذ بوصفه علامة على أنها عناصر غير ذات صلة بتفهم الاختلاف الثقافي. العكس تماما هو الصحيح. ينطوي التواصل، بما في ذلك التواصل العابر للثقافات، على جانبين، غالباً ما يتم تجاهل ثانيهما، الأول هو أن المرء ينبغي أن يفهم ما يقال. والثاني هو أن المرء ينبغي أن يربط ما يقال بطائفة معقدة من الكلمات الدالة، مشيرا إلى ذلك الذي بقي دون أن يقال أو معيّناً إياه بشكل ما. إن مبدأ اللامقايسة في الحوار العابر للثقافات يصادر على أهميته الكبيرة بسبب هذا الديالكتيك (مفتوح النهايات) بالغ الأهمية بين الذي قيل وما لم يقل.

في التواصل العابر للثقافات، قد «يقول» كل متحدث شيئا ما ضمن ذلك الذي يقع في طائفة «ما لم يقل» بالنسبة للمحاور المختلف ثقافياً. مثل هذه الفجوة في التواصل قد ينجم عنها أن يبدو خطاب واحد من المتحدثين غير متماسك أو غير مرتب بما يكفي. إن المتحدث المنتمي

للثقافة المهيمنة قد يبدو أمامه خطاب المنتمي إلى ثقافة تابعة وكأنه سلسلة من الملاحظات المتشظية وليس كلا متماسكاً. لعل المشكلة الحقيقية ليست في عدم الترابط بل في افتقاد إمكانية الترجمة الثقافية للكلمات الدالة على الترابط لنقلها من طائفة فرضيات إحدى الثقافات إلى فرضيات ثقافة أخرى[8]، وبدلا من ذلك، نجد أن المتحدث المهيمن، إذ يتعلق بمحض شذرات في سردية الآخر، قد يعتقد أن الرسالة بأسرها نُقلت إلى لغته، بينما يكون الذي نقل مجرد جزء. ويمكن اختبار هذه الفجوة اللاتماثلية غير التبادلية، مثلاً إذا اعترض المحاورة طرفٌ ثالثٌ وحاول المتكلم التابع أن يستأنف الحوار بعد الفاصل. المتحدث الذي يمتلك السيادة، إذ يفتقد الإحساس بأن عنصرا ما في التواصل لايزال غائبا ويعتقد أنه سمع /أنها سمعت/ بالفعل العبارة كلها، لا يدرك أنه ينبغي أن يتوافر المدى للمحاور لإكمال هذا الذي لم يُقل. المتحدثة التابعة، بدورها، تتردد وتتحير في توضيح أنها احتفظت بالكثير من أجزاء الرسالة حتى النهاية، وهي تدرك الآن أن المحاور يريد أن يبتعد عن موضوع الاختلاف الثقافي، لا أن يتجه إليه.

أساساً يقول المتكلم من الثقافة المهيمنة: ليكن التواصل معي كليةً في حدود ما أتوقعه؛ فلست أهتم بما يتجاوز ذلك. ويجب أن يشير المبدأ الأخلاقي للغيرية الثقافية إلى عدم كفاءة مثل هذا المتحدث للانخراط في المحادثة والحوار العابر للثقافات وكذلك في الحوار الثقافي الداخلي. ومع ذلك فإنه تبعا للقواعد المتفق عليها في ثقافته هو، فإن المتكلم المهيمن قد لا يفهم البتة أنه يقوم بإسكات الآخر المختلف ثقافيا، لأنه لم يحدث له أبداً أن فكر في أن التواصل العابر للثقافات يتضمن عناصر مهمة وإن كانت لامتقايسة. وبدلا من ذلك قد يكون على وعي بمثل هذه العناصر اللامتقايسة، ولكنه يولي اهتماما خاصاً بها فقط عندما يكون التباين بين الثقافات منطويا على قطبية قوية، كما في حالة الثقافات الآسيوية أو الأفريقية في مقابل الثقافة الأنجلو أمريكية. في هذه الحالة أيضاً، لن يسمع أحد رسالة المرأة اللاتينية التابعة لأن مجاورتها للغرب واقترابها منه يقضيان بإقصائها عن صورة ذلك الآخر الأبعد ثقافيا والتي أضفيت إليها صبغة رومانسية جديدة.

ويتعــين على أولئــك الذين يتحدثون لغة الثقافــة المهيمنة ألا يقصروا معنى العبارات فقط على تلك المعاني المتاحة لهم. ولنفترض أنه يمكن رسم خريطــة لتصريحات الآخر المختلف ثقافيا وفقا لثلاث مقولات - المفهومة فعــلا، والتي يصعب فهمها، واللامتقايِســة حقاً - فــلا ينبغي أبدا قصر مجــال التواصل على مســتوى المقولة الأولى فقط، بــل ينبغي بذل الجهد ليتطرق التفهم إلى المجالين الآخرين. على ســبيل المثال، إذا أحدثت امرأة لاتينية تغييرا في الترتيب البنائي المعتاد للكلمات كما يستخدمه المتحدثون بالإنجليزيــة، وأيضاً إذا كانــت تتحدث بلكنة ثقيلة، فــإن هذين العاملين يجعلان من الصعب على المتحدث بالإنجليزية كلغته الأم أن يفهم ما تقوله. وعلى أية حال، من الممكن مع بذل شــيء مــن الجهد التوصل إلى فهم ما يقال، إذا كان ثمة العــزم على تصويب الانتباه وعلى الانخراط في متابعة ما ينطقون به. ولســوء الحظ، أرى حالات متكــررة لمعاملة المرأة اللاتينية كما لو كانت تتحدث هراءً، فقط بسبب لكنتها، أو بنية الجملة لديها، ولأن مفرداتها ربما تختلف عن الاســتخدام العــادي للغة الإنجليزية. وبدلا من متابعة الجهد في الاســتماع لما تقوله الأخرى، فإن المتحدثة باللغة كلسانها الأم سوف تعامل المتحدثة بها التي ليست هكذا كما لو كانت ناقصة الكفاءة اللغويــة أو العقلية. ومن مُدرَكٍ مفــاده أنني «لا أفهم توا ما يقوله الآخر»، يخرج المتحدث المهيمن باســتنتاج فاسد مفاده، «الآخر غير كفء»، «الآخر لاينتمي إلى هذا المكان»، وهلم جرا. وكما تبين هذه الممارسة النمطية، فإن هذا الهبوط بـ«الآخر» المختلف ثقافياً إلى وضع التبعية، يمكن تشــخيصه فــي حد ذاته بأنه نقصان في الثقافة. والحــق أن تحيزا ثقافيا على هذه الشاكلة يدل على عجز ثقافي من قِبل الثقافة المهيمنة.

عــلاوة علــى هذا، وبأخــذ المقولة الثالثــة أو المســتوى الثالث في الاعتبار،(*) فإنه لمســألة أساسية لكي نكتسب تفهما أن نراهن بالكثير في مضمار اللامقايسة من قبيل ذلك الذي يتطلب اعترافاً (وليس محواً أو تحقيرا في علاقته بالثقافة المهيمنة)، حتى لو كنا ســنصل إلى فهم

(*) أي مقولة أو تصنيف أو مســتوى: التقريرات أو الأقوال أو العبارات اللامتقايســة فعلاً بين ثقافة المتكلم وثقافة المستمع. [المترجمة].

جزئـــي فقط لـ «الآخر» المختلف ثقافيا. وإذا افترضنا أن اللامقايســة لا تكشــف عن نفسها في اللغة فحســب بل أيضا في حدود السلطات الزمانية المنفصلــة أو المتغايرة العناصر، مع التســليم بمحورية مفهوم الزمــان في الوجود الإنســاني، فإن صميم بنيــة العلاقات الاجتماعية كافة ســوف يتأثر باللامقايسة. على سبيل المثال، العلاقة بين الأجيال، والإنتاجية، ووقت الفراغ والشــيخوخة، لن يكون لها المعنى العام نفسه بالنســبة للبشــر ذوي الخلفيات الثقافية المختلفة [9]. إن التعرف على مجموعــات لامتقايســة من المعنــى وكيف تؤثر علــى تفاعلات الحياة اليومية الأساســية يســاهم في التقريب بين المتحدثــين ذوي الثقافات المتباينة من أجل تحسين التواصل والتفاهم.

المرأة كـ «آخر» بالنسبة لامرأة أخرى

على الرغم من أنني في بعض الأمثلة التي أضربها قد أستعمل ضمير المذكر للإشــارة إلى المتحدث من الثقافة المهيمنة وضمير المؤنث للإشــارة إلى التابع الخانع، فإن علاقات الســيادة والتبعية الثقافية يمكن أيضا أن تتأتى بين متحدثين من الجنس نفســه، أو في ارتباط عكسي. أساسا، في الثنائيــات المقترنة أو الزوجيات نجد أن المصطلح المعياري يجعل المصطلح غيــر المعياري «آخر»، (أي أن المصطلح المعيــاري يلوي عنق المصطلح غير المعيــاري ليغدو في الوضع الأدنى للآخر). وهذا واحد من الأســباب التي تجعل النظرية النســوية التفكيكية تولي كل هذا العزم للذهاب إلى ما وراء الثنائيات المتقابلة. وكمثال، أوضحت دي بوفوار وآخرون (*) أنه في ثنائية الرجل - المرأة يكون الرجل هو معيار الجنس البشــري، بينما توضع المرأة في موضع «الآخر» بالنســبة للمعيار. ولكــن لنأخذ مثالا آخر: إذا اعتبرنا ربة البيت المعيار بالنســبة إلى خدم المنزل والقيم الأســرية، فسوف ننظر إلى الأنثى التي تعمل في خدمة المنزل كـ «آخر»؛ وإذا اعتبرنا المرأة البيضاء المعيار بالنســبة إلى المنزلة الاجتماعية ســتكون المرأة الملونة هي «الآخر»،

(*) أجــل، آخرون وليس أخريات فقط، فهناك رجال كثر عنوا كذلك بالاعتراض على أن يكون الرجــل هو معيار الجنس البشــري. نذكر في هــذا الصدد الرائد العظيم جون ســتيوارت مل (1806 - 1873). [المترجمة].

وهكـــذا. وعلى العكس من هذا، في الثقافة الشـــعبية، إذا اعتبرنا المناطق الآهلة بالســـكان هي المعيار، فســـوف نعتبر الثقافة الرفيعة هي «الآخر». وفي ثنائيات الشـــمال - الجنوب والغرب - الشرق، إذا اعتبرنا المعيار في الشمال والغرب، فسوف نعتبر الجنوب والشرق «آخر».

وينقلب وضع المصطلحات في السياسات المناهضة للإمبريالية. يتخذ المعتـــدون الشـــماليون والغربيون منزلـــة ثقافية أدنى بينـــم تزجى التحية للثقافات الجنوبية والشـــرقية. وحين تفشـــل النظرية النسوية الغربية في أن تأخذ في حســـبانها مســـائل الاســـتعمارية والإمبريالية، فسوف تتمثل المحصلة الخطيرة في أن النســـاء من الثقافات الشرقية والجنوبية سوف يرون في النســـوية معلما من معالم الاســـتعمار الغربـــي. في هذه الحالة سترتبط النسوية ارتباطا رمزيا بالحداثة الغربية (الرأسمالية) ولن تنفصل عن قيمها. وعلى النقيض من هذا، إذا نظرنا إلى النســـوية بوصفها حركة لنســـاء مِنْ بقاع مُختلفة مـــن العالم يجتمعْن معاً ويوحـــدْن قواهن للتغلب على القهر السياسي والاقتصادي والجنوسي، فإن هذه الحركة التحريرية سوف تغدو هي المعيار، و«الآخر» من يقف خارج هذه الحركة أو يناوئها.

وهنا تكمن نقطة ضعف النسوية الغربية، لأن النسوية إذا تحددت بحدود ضيقة، فســـوف تصطنع لنفســـها «آخر» من النساء اللائي تخفق في تفهم طريقهن للتحرر أو تخفق في الاعتراف به. وعلى وجه الخصوص، ســـوف تهبط بالعديد من نســـاء الأقطار الشـــرقية والجنوبية إلى مرتبة «الآخر»، إنهـــن النســـاء اللائي لا تتوافق رؤاهـــن توافقا تاما مع مقولات النســـوية الغربية. وفضلا عن هذا، إذا وضعت النسوية الغربية لنفسها تعريفا ضيقا أو تعريفـــا فـــي مصطلحات قد لا تفهمها تماما أو لا تعرف قيمتها نســـاء البلدان الشرقية والجنوبية - ولدينا عامل اللامقايسة الثقافية - فإن نساء هذه البلدان قد يرفضن النسويات الغربيات بوصفهن «آخر». وهذا النمط المحتمل من الاســـتبعاد المتبادل قد يعود بنا إلى طريق مســـدود بين نسوية الشـــمال ونسوية الجنوب، بين الشرق والغرب. وكما أشارت ترينْه - منْه - هـــا في كتابها «المرأة، الأهالي، الآخر Woman، Native، Other»، يســـهل على الذكور المحافظين في بلدان العالم الثالث إدانة النسوية بأنها تأثيرات

أجنبية غربية. وحين يحاول النسويون الغربيون إدانة ظروف قهر المرأة في بلدان العالم الثالث «بمصطلحات وضعت لتعكس أو تلائم مقاييس المساواة عند نساء أوروبا وأمريكا»، فإن هذا بشكل غيرمباشر «يخدم قضية الذين يرفعون لواء التقاليد ويزودهم بذريعة لإرباك كل دعاوى القهر التي ترفعها نساء العالم الثالث» (Minh-ha 19m، 106).

لحسن الحظ، تلقى هذه الصعوبات معالجة أفضل من قبل نسويات منشغلات بأنشطة وسياسيات على مستوى العالم، وذلك بفضلٍ يعود إلى الأصواتِ المصرة لنساءٍ من الدول النامية ومن الأقليات العرقية وإلى الحساسيات الناهضة للنسويات الغربيات حين يُقَدمن على إبلاغ الرسائل النسوية في ضوء الاختلافات العابرة للثقافات[10]، وما يبدو لي أقل وضوحا هو ما إذا كانت النسويات الغربيات (في متابعتهن للفلسفة، مثلا) يرون أنفسهن صوتا ضمن أصوات عديدة تكافح من أجل تحرير المرأة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وجنوسيا على مستوى العالم أجمع. يبدو لي أن النسوية الغربية لا تزال تضمر الأمل في أن تكون رؤاها الخاصة للتحرير ذات صحة كونية تشمل نساء العالم بأسره، ولو أن الفكر الغربي بصفة عامة لا يرى نفسه ذا خصوصة ثقافية. وبدلا من هذا، ينشغل الفكر الغربي بنمط خطابي للنظام الكوني يعتبره قابلا للتطبيق على كل المتحدثين العاقلين. وهنا لابد أن ترد مسألة الاستعمارية، حتى لو كانت غير سارة، وحتى لو كانت تعترض سبيل المناقشة حول مقاييس الاعتراف بالمتحدثين العقلاء الكفء عبر الثقافات. ومن دون الإشارة إلى الظروف التاريخية للاستعمار، يستحيل أن نتفهم تماما تسليم العقل الغربي بأنه يتحدث من موقع العالمية والكونية ذي الامتياز.

كان المشروع الاستعماري الغربي وتأثيره على أمريكا من نوعية لا سبيل إلى أن تتفهم التباين بين الثقافات الغربية وغير الغربية بطريقة مسؤولة أخلاقيا، طريقة متبادلة. يعرض غزو الأمريكتين طريقة لا تبادلية لتفسير الاختلافات بين الثقافات والشعوب الغربية وغير الغربية. إن القوى التي استُعمرت واستُعبدت هم بشر جاءهم من حكموا عليهم بأنهم «أقل تقدما» بالمصطلحات الغربية الأوروبية. لقد تغير التركيب العرقي للأمريكتين

منذ الغزو والاســتعمار، فيما تلح مشــكلة انتشار النظرة إلى أولئك الذين لم يبلغوا مســتوى التقــدم المادي للغرب على أنهم فــي منزلة أدنى. وبعد الغزو بأكثر من خمسمائة عام أصبح المهاجر المكسيكي الذي يطرق أبواب كاليفورنيــا والمهاجــر من هاييتي إلى جنوب فلوريــدا، في مرمى تأثيرات تاريخية مجتمعة من التحيزات الاستعمارية والعرقية واللغوية والجنوسية حيثما تنطبق.

هــل يمكن للنســوية الغربية المعاصــرة أن تتبرأ من القــوى التاريخية للاســتعمارية الغربية ومما تفضــي إليه من محو للآخــر؟ ما هي نقاط الالتقاء الآن بين النسويات من الأقطار النامية والنسوية الغربية؟ والمقاربة النامية حديثا للمذاهب النســوية بعد - الاستعمارية، هل تتسع للأمل في طريق جديد للنظر إلى الأشياء؟

المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية

المذاهب النســوية بعد - الاستعمارية هي تلك المذاهب النسوية التي تعطي أولوية قصوى لتجربة الاستعمارية الغربية وتأثيراتها المعاصرة في عملية طرح موقع للحديث يفصح عن وجهة نظر للهوية الثقافية أو القومية أو الإقليمية أو الاجتماعية. مع المذاهب النسوية بعد-الاستعمارية، تنقلب عملية النقد لتغدو موجهة ضد الآخرين المختلفين ثقافيا. تختلف المذاهب النســوية بعد - الاســتعمارية عن النقد الكلاسيكي للإمبريالية في أنها تحاول أن تنأى بنفسها عن ثنائية الأنا-الآخر المتصلبة [11]. وعلاوة على هذا، وجهت نقدا مكثفا للأفكار النمطية الشائعة عن الجنوسة والبنيات الرمزية لجســد المرأة التي تُستخدم لتعزيز الأفكار الذكورية العتيقة عن الهوية القومية [12]، «تلفت المذاهب النســوية بعد - الاستعمارية الانتباه إلــى عملية انفلاق الذات المهيمنة ثقافيا وذلك بلغة المطالب التي يضعها الآخرون المضــارون ثقافيا وتمارس وطأتها على الــذات المهيمنة. وعلى المســتوى الســيكولوجي للذات، تصطنع تلك المذاهب النسوية افتراضا مفاده أن وحدة النفس أو العقل التي تشعر بها الذات المهيمنة ثقافيا هي وحــدة مصطنعة كليةً، وأن واحدية هذه الذاتية أو ذاتيتها (إذ تتجمل بها

الشـــخصية لتغطي تشـــظيها) ما كانت ممكنة إلا بفضل مناصرة وتأييد من الفلسفة الاســـتعمارية، ســـواء تم الاعتراف بهذه المناصرة صراحة، أو جرى إســـباغ المشـــروعية عليها ضمنا. بعبارة أخرى، تقترح المذاهب النســـوية بعد-الاســـتعمارية وجهة نظر مفادها أننا لم نولد ذاتا واحدة موحدة، ذلك أن مغزى أن تكون واحدا أو أن تكون نفســـا إنما هو مسألة مشتقة من اللغة (أن تكون متحدثا كفؤا بلغة ما)، وأن اللغة ذاتها جزء من ثقافة وتعكس ترتيبات معينة من البنيات الثقافية فيما يتعلق بكيفية فهم الاختلافات الثقافية.

حينما نعطي طفلة اسما، وليكن مثلا كارولين، لا نخبرها أن الثقافة التي أعطتها هذا الاســـم ثقافة لها تاريخ من استعمار الشعوب الآخرى وفـــرض قيمها عليهم. تنطوي العملية النفســـية للتفكيـــك على انتزاع جينالوجيا اســـم المرء، هويته، من أصول ارتباطها بالثقافة الاستعمارية الموروثـــة. يجب أن يتعلم المرء أن الإنســـان قد لا يكون هو ذاته من دون علاقـــة بالآخر وأن مثل هذه العلاقة في صورتها المثلى ينبغي ألا ترصع بآيات الظلم. وبينما لا يســـتطيع المرء أن يجعل الزمن يعود إلى الوراء، ليمحق الميراث الاســـتعماري للحضارة الغربيـــة، فإنه من الممكن إبطال فعالية هذا الميراث بشـــكل جزئي عن طريق تأســـيس ممارسات بديلة وقيم بديلة مصحوبة بالعزم على قلب تأثيرات الاســـتعمارية رأسا على عقب. إن التنســـيق بين عناصر متغايرة الخواص مع تشديد خاص على تقويض دعائم الفهم الاســـتعماري للاختلاف الثقافي ســـيغدو الطريق البديل لبناء الهوية من حيث ننزع إلى الإهابة بمنظور بعد - استعماري أو سياق بعد - استعماري.

وإذا كان المنظـــور بعـــد - الاســـتعماري يفضـــي إلى الإقـــرار بواقعية الاســـتعمارية (أو بالحرب ضدها) في بناء قيم ثقافية أو هويات شخصية، فمـــا الـــذي يفضي إليه المذهب النســـوي بعد - الاســـتعماري فيما يتعلق بمشـــكلة التواصل العابر للثقافات؟ يقبل التنويـــر المعتقد القائل بحيادية العلامة وبالانفصال بين الـــذات والموضوع في المعرفة، أما الهويات بعد - الاستعمارية فتضع هذا المعتقد موضع التساؤل والبحث. إنهم يشيرون إلى

أن هذه الفروض السميوطيقية والإبيستمية (*) يرتد صداها في أجساد النساء وفي فعاليات جودة حياتهن. وكما تلاحظ ناقدة أدبية من شيلي هي نيللي ريتشارد، ينبغي أن يكون النقد النسوي (بعد - الاستعماري) قادرا على تعرية المصالح المُنسقة للثقافة المهيمنة المختفية وراء «شفافية محايدة مفترضة في العلامات وفي نموذج إعادة الإنتاج المحاكي لتلبية حاجات السوق من خلال تلبية حاجات المستهلك السلبي» (Richard 1996، 744).

علاوة على هذا، فكما أوضحت غاياتري سبيفاك بالمثال السديد الذي طرحته عن طريق الإشارة إلى الأسر المَدينة في الهند، نجد مصالح الرأسمالية العالمية العابرة للقوميات متوارية خلف الحياد المزعوم للاستهلاك العالمي وليست محايدة-جنوسيا.

> في «الهند» الحديثة، ثمة «مجتمع» من عمالة السخرة، حيث الوسيلة الوحيدة لسداد الديون بمعدلات فوائدها الباهظة هي سند عبودية متوارث ... [الحياة الأسرية بموجبه في مستوى الكفاف] وهناك استعباد للدعارة، حيث الفتيات والنساء المُسخّرات أو من أهل الأسر المَدينة ويتم دفعهن معاً كأجساد تخضع للاستغلال الجنسي والاقتصادي. (Spivak 1993، 82)

أما الشفافية الخادعة للعلامات، والتوسع المتزايد للاستهلاك السلبي، واللجوء إلى القروض كآلية عينية للحفاظ على الاستهلاك، والمعدلات الباهظة للفائدة المفروضة على سكان هم بالفعل تابعون خانعون، وجسد المرأة بوصفه «المثال الأخير في منظومة [عالمية] لا تزال القروض هي المنظم العام لها» (Spivak 1993، 82) فهذه كلها أشكال مترابطة من الاستغلال لا يستطيع أن يتصدى لها في هذا العصر إلا المذاهب النسوية بعد - الاستعمارية. وسواء في شيلي أو الهند، أو في موضع أقرب إلى موطن الاستعمارية، تنبهنا النسوية بعد - الاستعمارية إلى أصوات الذوات المنقسمة وهي تفكك منطق الكُلانية في ضوء الغيرية الثقافية.

(*) السميوطيقا هي البحث في الإشارات والعلامات والرموز ودلالاتها الاجتماعية. أما الإبيستمية فهي المعرفية الخالصة. [المترجمة].

القوة الفاعلة النسوية وهيكلة النظام التصوري الرمزي

هذه الملاحظات حول عمالة السخرة تلقي الضوء على نقطة ختامية من حيث هي نقطة مألوفة للنسويات؛ وأعني بها أن القمع الأقصى الذي يمكن أن يمر بخبرة الكائن البشري هو أن يكون محروما من أي قوة فاعلة ذات مغزى. ها هي بل هوكس bell hooks(*)، وهي نسوية أمريكية من أصول أفريقية، تصف القمع بأنه افتقاد فرص الاختيار[13] وأنا أسلم بهذا ليعني أن القهر ينطوي على الظروف التي يكون الشخص فيها محروما من القوة الفاعلة، أو تكون الخيارات المطروحة أمامه محدودة تخفق في تعزيز منافعه الخاصة على نحو فعال.

وإذا نظرنا إلى الظروف التي قد تمكن للنساء على مستوى العالم من تعزيز منافعهن الخاصة، سنرى مجموعة من المصالح القوية تتتصب ضد المرأة. هناك الأصوليات الدينية المكينة في جميع أنحاء العالم وفي مختلف الثقافات وهي تسعى إلى أن تحدد للنساء ما هو خير لهن وما ينبغي عليهن فعله بلغة قاطعة مطلقة. وأيضا يضع الأصوليون تعريفات لمعنى «الأمة» و«الأسرة» بلغة قاطعة، ويرفعون من شأن التضحية بالنفس وأحيانا الحرب، بينما يمنعون المتأثرين بهذه الأيديولوجيات من أن يتصرفوا وفقا لما يرغبون في فعله من أجل تحقيق الذات ومن أجل السعادة. وعلاوة على هذا، تخرج بعض الحكومات والمؤسسات الخاصة بمكاسب مادية هائلة من عمل المرأة رخيص الأجر ومن الأدوار التقليدية للمرأة في رعاية الأسرة. ثمة قوى في المجتمع تستفيد من أن ينتهي المآل بالمرأة إلى البغاء، أو أن تبقى أمية، أو ملزمة بظروف اجتماعية منذ صباها فصاعدا تخضعها للعنف والانتهاك المتكررين. ولا يبدو أن ثمة شيئا يمكن أن يكون حميدا أكثر من أخلاقيات نسوية عالمية موضوعة من أجل تحديد وتصويب مثل هذه المشكلات. وكيفية إجراء هذا تتطلب، على أي حال، إعادة التفكير بشكل حذر واعٍ في كيفية استخدام مفاهيم الجنوسة والهوية والقمع.

(*) بل هوكس bell hooks هو اسم الشهرة الذي توقع به غلوريا جين واتكنز G. J. Watkins كتاباتها. وتشدد على أن يكتب الاسم هكذا من دون أن يبدأ بحروف مكبرة وفقا لقواعد الكتابة. واتكنز نسوية أمريكية وناشطة في مجال الدعوة لحقوق المرأة. ولدت في العام 1952 واشتهرت بمقارباتها بعد-الحداثية لقضايا العنصرية والرأسمالية. أخذت هذا الاسم الذي أرادت أن تشتهر به من اسم جدتها الكبرى لأمها Bell Blair Hooks. [المترجمة].

يحتاج التفكير الأخلاقي النسوي، فيما أرى، إلى أن يكون «تفاوضيا» بشكل عابر للثقافات. يمكن ممارسة مثل هذه المفاوضات عن طريق الأفراد ليتناولوا كل حالة على حدة، أو بشكل جمعي عن طريق جماعات. إن مثول اتحادات بين الناس بمثل هذا التنوع يعطينا شيئا من الأمل في أن التواصل الفعال العابر للثقافات المشتبك بالتفاصيل الصغرى في حيوات الشعوب ليس ضربا من الخيال اليوتوبي. بيد أن الناس في الاتحادات المختلطة القائمة على المساواة، مقارنةً بممارسات الثقافات المهيمنة على الثقافات التابعة، لديهم دوافع قوية لكي يتفهم بعضهم بعضا، وكذلك للتواصل بعضهم مع بعض من أجل تعميق وتعضيد التفاهم بينهم. أمثال هؤلاء الناس يلزمون أنفسهم بأساليب للحياة، حيث إعطاء المهلة للمرء لكي يصل إلى رحاب الآخر، وكذلك إفساح المجال لاختلافات الآخر، كجزء لا يتجزأ من صميم نسيج الوجود اليومي، ليس مفروضا من الخارج ولا هو يحدث عرضا. وأيضا نفترض أن الناس في الاتحادات المختلطة لديهم الخبرة بالمنافع الإيجابية لاتحادهم إلى الحد الذي يجعلهم يفضلون تأكيد ما يظل لا متقايسا في آفاقهم الثقافية المنفصلة، هذا بدلا من منع الآخر من الدخول في حياتهم ومشاعرهم الحميمة. ولا شك في أن الأفراد الذين يعيشون أو يعملون بنجاح مع آخرين مختلفين ثقافيا هم ذوو مهارة عالية في التواصل، يصنعون استخداما أمثل لفرص المشاغل التفاعلية العابرة للثقافات. يضع المنظور النسوي بعد - الاستعماري في بؤرته الساطعة هذه الحقائق التفاعلية، عاملا على تفكيك ثنائية النماذج الإرشادية للأنا - الآخر، حيث يطرح كل من الطرفين دعاوى من أجل الاستبعاد المتبادل أو من أجل عالمين متساويين لكنهما منفصلان.

عن طريق العمل الجماعي، يستطيع النسويون إنجاز الكثير في رفع شأن التفاهم العابر للثقافات. وسواء ما إذا كانت هذه الجماعات كلها من النساء فقط أو تتضمن نسويات ونسويين، فلعل إسهامها الأساسي هو في بناء وتقوية شبكات التضامن. إن التضامن مصطلح عتيق، طويلا ما ألفه النشطاء، وعلى الرغم من ذلك فإن الظروف الراهنة مع الانتقال إلى القرن الحادي والعشرين تتطلب أن نعيد التفكير في معاني التضامن وأن نعمل على تنهيضها. يحتاج النسويون من الثقافات المهيمنة ومن القطاعات الأفضل

اقتصاديـا إلى الاتصال عن كثب أكثر مع المشــاريع التي ينكب عليها نســوة ونســويون من الأطراف والهامــش. نحتاج إلى العمل الفعال لكســب التأييد ولانضــواء الأصوات الآتية من الأطراف من أجل زعزعة وطأة الاســتعمارية وقوى القمع الأخرى التي لاتزال ترسم معالم خطاب المركز. وليس معنى هذا أن خطاب الأطراف لا يحمل معالم تأثيرات الاستعمارية والعنصرية وأشكال القمع الأخرى، ولكن يعني أنه حين تحاول مثل هذه الأصوات أن تخاطب تلك القــوى القمعية أو أن تنخرط في نقد ثقافــي رائد يطبق أفكارا حديثة، فإن ثمــة رباطا متينا يربط بيننا جميعا، على الرغم من الاختلافات بيننا. والأمر متروك لنا نحن لكي نتعرف على المركزية التي يمثلها هذا الرباط (الآخر) وأن نبذل الجهد في مســاعدته على أن يَحتل موقعه الشــرعي الذي تأخر طويلا في النظام الرمزي والتصور الثقافي الغربيين. ليس هناك اســتعانة بشــيء آخــر، بل فقط زعزعــة مفهوم الحداثة وإزاحته من عرشــه التصوري وتبني طرق بديلة للعلاقات وللمعرفة لا تعود تســتبعد من «الموطن»(*) واقع أمريكا اللاتينية وواقع آسيا وأفريقيا والشعوب الأخرى المُهمَّشة ثقافيا.

وإني لأعتقد أن النســوية الغربية من دون تبنيها لمنظور بعد - استعماري انفتاحي لا يمكنها أن تصل إلى نقطة النضج في عصرنا هذا الذي هو عصر المخاطرات العالمية العابرة للقوميات والذي يحمل معالم هجرة الشــتات. وإذا تبنت هذا المنظور، سوف ننأى بهوياتنا عن التصور الكلاني للثقافة ونصل إلى النقطة التي نرى فيها أنفســنا موضوعات للاختلاف الثقافي. يحتاج الغرب إلى أن يتعلم كيف يخرج من إســار خطاه الاستعمارية ويبدأ في مواجهة واقع البيئة التابعة له وثقافات الشعوب التي حرمها من حقوقها ولايزال يعمل على حرمانها. إنه تحدٍ عســير مطروح أمامنا لكنه ليس مهمة مســتحيلة، ولهذا يتواصل الكفاح.

(*) تقصــد الكاتبــة من الموطن أو الوطن home واقع ثقافتها الغربية الاســتعمارية، أو التي كانت استعمارية وينبغي أن تصبح بعد - استعمارية لا ترفض الآخر، ولا تعتبره تابعا أو مهمشا. [المترجمة].

4

كيف نفكر تفكيرا عالميا: توسيع حدود الخيال

لورين كود

أناقش هنا بعض التساؤلات الإبستمولوجية التي تثيرها مشروعات محاولة التفكير تفكيرا عالميا، وذلك في ضوء استحالة تأكيد تماثل العالم. وعن طريق قراءة مقال لتشاندرا تالبيد موهانتي، ألقي الضوء على إحدى استراتيجيات الإبحار في مشروع، بيئي، من هذا القبيل. وأختم حديثي باقتراح مفاده أن حدود الشمال - الجنوب بين كندا والولايات المتحدة الأمريكية قد ولّدت بضعا من مسائل الغيرية الثقافية التي لم نعترف بها بعد.

«ما نتمسك بأنه يمثل طبيعة المعرفة، ليس متحررا من الثقافة، بل يتحدد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة»

أوفيليا شوته

إن الشـــعار «فَكرّ عالميا وتَصرفْ محليا» لشعار ملهم للنسوية الغربية، ويمثل تحديا في الأسئلة الإبســتمولوجية التي يطرحها. إنه وليد التفاؤل واليأس. ما يمنحه من تفاؤل تتجلى آفاقه في التأثيرات التحولية للمشاريع التحررية التي تقع داخل نطاق المعرفة المحلية المســؤولة (بحدودها القابلة لأن تكون موضع تفاوض)، وفي خيال الممارسين، وفي قدرته على الامتداد إلى أمكنة أقل اتســاما بســمة المحلية. تحمل الإنجــازات المحلية تعزيزا وصقــلا للمعارف التي تمدنا بها الممارســة، إنها تقــوي أو تعدّل مضمون المفاهيم الحاكمة للعدالة والحق، تشي بتفاؤلية في مصلحة المجال العالمي للنســوية. ومع هذا تبقى مخاطر المغامرة إلى ما هو أبعد: مغامرة اقتحام أقاليم - خطابيا أو جغرافيا أو ثقافيا - حيث نجد المنظرين والناشطين لا يعرفون ما يتحدثون عنــه، وحيث اليقظة في مواجهة الإمبريالية المعرفية والاســتعمار المتجدد إلزام ثابت. لذلك تكون التشــاؤمية في الغالب أمرا جيدا حين يبدل المنظرون/ النشطاء مواقعهم، يحاولون إعادة تمثيل أدوار النجاح المحلي على الصعيد العالمي، يواجهون ضيق حدودهم، ويأسهم من عدم القدرة على الانتقال إلى مســائل أخرى شــبه محلية وتأثيرهم فيما وراء الخيال الذي يمكن معرفته على المســتوى المحلــي. مثل هذه الأفكار مغروســة في الشــعار «فكر عالميــا وتصرف محليا»، الــذي رفعه المؤتمر الدولــي للتخصصات المعنية بالمرأة في أديلَيد Adelaide في العام 1996، حيث تراوحت المناقشات بين اليأس والتفاؤل.

وفي مؤتمر «الجمعية الفلســفية الأمريكيــة (A.P.A)» الذي عقد في العام 1997، طلبت شــعبة المحيط الهادي من المشــاركين في ندوة «النســبوية الثقافية والنســوية العالمية»، عبر خطابات الدعوة الموجهة إليهم، أن يعالجــوا «**المعضلــة البادية التــي تطرحهــا المتطلبــات المعيارية للنســبوية الثقافيــة حين تتصادم مــع العقيدة الأخلاقية التي يتمســكون بهــا بشــأن مــا هــو عــدل وحــق**» (التشــديد من عنــدي)(*)؛ وأن يقترحوا

(*) تكتب لوريان كود - كاتبة هذا الفصل - بأســلوب يتحرى شــيئا من الإغــراب والتعقيد، ويزيد هذا إكثارها من تقويس بعض الكلمات في الســياق. وجميع الأقواس في متن هذا الفصل من وضع المؤلفة، وواردة في الأصل الإنجليزي. كذلك تميل كثيرا إلى ضم كلمتين بينهما شارطة ليصنعا كلمة واحدة أو معنى متميزا. ويضاعف من تعقيد أســلوبها وصعوبته ميلها إلى الجمل المطولة من ناحية، ومن الناحية الأخرى الحديث بالتشبيهات الاستقرابية أو المجازية كأنها الأمر الواقع. [المترجمة].

«نموذجا نظريا» مستجدا لمواجهة التهديد الإمبريالي الثقافي المتضمن في «الاستراتيجية العالمية المتفائلة للمقاربة النفعية... التي تدعمها العقلانية الأخلاقية». يلح هذا التهديد إلحاحا خاصا على حياة النساء، حيث الالتجاء إلى النسبوية الثقافية يزعم مناعة محلية في مواجهة النقد العالمي، كما في تحذيرات أصحاب النسوية الغربية البيضاء الموسرة بـ «التراجع» عن إدانة ممارسات تفرض تدهور وضع الأنثى واستغلالها، في المنزل أو خارجه، وهو ما يختلف تماما عن «عاداتنا وتقاليدنا». ختان الإناث مثال واضح - بل هو استشهاد صارخ - للممارسة الراسخة محليا التي تخرق مبادئ النسوية (الغربية)، وبشأنه نجد أن التعبير المكرور المبتذل «لحم إنسان سم لإنسان آخر» يصعب ضغطه ليزعم براءة سياسية.

وأنا أفترض، في هذه المناقشة، الحاجة الملحة لمعرفة من الذي يوضع «معتقده الأخلاقي الذي يشدد في التمسك به» على المحك في هذه المساجلات التي تخترق الخطاب السياسي الليبرالي عن التسامح. ولكني لا أفترض، ولا حتى بصورة ضمنية (على نحو ما يبدو سؤال الندوة المذكورة)، أن الهدف هو الهروب من النسبوية الثقافية، على الرغم من طبيعتها المثيرة للجدل. وإذ نقرأ التفاؤل العالمي بوصفه مشروعا لإحراز الحد الأقصى من التجانس (الاقتصادي - الاجتماعي) وكفاءة الإنتاجية المادية بشكل موحد عبر الموارد العالمية البشرية و«الطبيعية»، فإني أعتبر هذا التفاؤل متواطئا حتما في تعزيز الإمبريالية الثقافية، وبالتالي في تطعيم حدود الخيال المعرفي باليقينيات الذاتية للعالم الموسر. إني أضع تخطيطا نظريا للتفاوض من داخل الاختلافات التي تتخذها النسبوية الثقافية والنسوية العالمية منطلقات لهما بأشكال مختلفة: إنه نموذج بيئي نعتمده لأنه بارز على مستوى العالم في توسيع حدود الخيال (أو الخيالات) تجاه الحساسية المحلية المستجيبة والمسؤولة، سواء كانت قريبة من «الوطن» أو بعيدة عنه.

إن استهداف أسـئلة إبسـتمولوجية على طول خط طيف العالمي/ المحلـي، إنما يثير أسـئلة عفى عليها الزمن بشـأن النسـبوية مقابل المطلقية. وفي قمة أوان الإمبريالية الثقافية سـادت خرافة مفادها أن التبـادل الحقيقي بين المحلـي والعالمي كان ممكنا، سـادت على الأقل فـي مراكز القوة الاسـتعمارية، وبالتالي كانـت مهيمنة على الأصوات المسـموعة في تلك المسـائل. كانت المعارف المُنتَجـة والصوابية الماثلة جميعهـا عليمة بمفاهيـم للحق والعدل تزعم عمومية: كانت الرسـالة الاسـتعمارية هـي مد نطاقها لتصل إلى الأقاليم غير «المستنيرة»، حيث سـيتم بموجب ذلك الاعتراف بهذه المفاهيـم كحقيقة واضحة بذاتها. وكانت إشـراقة العلم الوضعـي التجريبي في ذرا القوى الاسـتعمارية تعزيزا لذلك النموذج. ودعمت الصلاحية الكونية العامة البادية في جُل العلوم الطبيعية من قدرة العلم على الزعم بمواءمته عالميا، وبالتالي على أن يضرب عرض الحائط بالخزعبلات المحلية، وفي اقترانه بالفرضية الأوليـة الملحة بوحدة العلم، ألهب الاعتقـاد بأن كل الحقائق المحلية - أي التـي لا تنتمي إلـى ذلك العلم الفيزيائي - تقيـم مصداقيتها على قـدر ما تبديه مـن مثول يتجاوز نطاق الحـدود المحلية فقط. على أن ارتباط العلم بالاسـتعمارية يسـتحق اهتماما جادا. إن نقاد النسبوية، على الصعيديـن الثقافي والمعرفي، غالبا ما يدعون أن النسـبوية هـي الأخرى فرضية أوليـة لأصحاب الامتياز الفائق الذين يرون أنفسـهم في وضع يسـتطيعون معه تشـكيل هذا العالم بصورة جيدة، متجاوزين المعوقـات المادية. ولكنني أعتقد أن هـذه الحجة التي يطرحها المناهض للنسـبوية حجـة مثلومة، يطعن فيها الاعتـراف المعارض بأن أصحاب الامتيـاز الفائـق هم - على وجه الدقة - الذيـن يزعمون أنهم يملكون مفاتيـح القصة الواحدة الحقيقية، مفترضين أن حديثهم يتجاوز حدود المكان وموجه للجميع، ويصادرون على استقلال المادة الذي يعزز الوهم الموضوعي، وباسـم هذا الوهم توصم النسبوية بأنها لا عقلانية. أولئك فقط هم الذين يسـتطيعون تخيل أن العقائد التي نستمسك «نحن» بها هي نواتج مباشرة للعدل وللحق، بألف ولام العهد.

وإذ يزكي هذا استحالة تأكيد التماثل على مستوى العالم، ولا حتى تحت اسم التضامن الأختي بين النساء(*)، وبعد كل ما شكل الثقافة الغربية من مركزية إثنية ومركزية - ذكورية وطبقية ومركزية - أوروبية ومركزية عقيدة الميل إلى الجنس الآخر، وما سوى هذا من «مركزيات»، ومع الآثار القمعية الاختزالية للعلوم الاجتماعية النفعية - الوضعية التي تتعاون في تسويغ شرعية «التفاؤل العالمي»، فإني أقترح أن التفكير العالمي المسؤول لا يتطلب النسبوية الثقافية فقط، بل أيضا نسبوية إبستمولوجية مخففة مرتبطة بـ «نزعة ارتيابية صحية» (1). إني أعمل بمفهوم متقلص للنسبوية ينأى عن منع مقولة «كل شي يصلح anything goes» (**) التي يكيل خصوم النسبوية ضدها الهجمات. إنها نسبوية «مخففة» في اعترافها بأن بنية المعرفة دائما كأي شيء قديم الشكل أو الصنع تقيدها مقاومة الوقائع المادية والاجتماعية - الإنسانية. ومع هذا يمكننا أن نستعير كلمات بيتر نوفيك Peter Novick بأن النسبوية هي الاعتراف «بتعددية معايير المعرفة، وإنكار إمكان معرفة الحقيقة المطلقة الموضوعية الكونية» (1988، 167)(2). وفي هذا السياق تتجلى في النسبوية «نزعتها الارتيابية الصحية» في رد فعلها ضد مزاعم عالمية مفرطة وغير مسؤولة، خضع إفراطها للمساجلة والمفاوضة بشكل جماعي مع المراعاة الواجبة للخصوصيات المحلية والمضامين العالمية.

(*) الأفضل أن نقول التضامن الأختي وليس الأخوي، فهي sisterly solidarity. ولئن كانت غير مستساغة في السمع العربي، فهي من المشتقات الجديدة التي نحتتها النسوية الغربية، وتنتظر أن تنحت لها مقابلات عربية. خصوصا أن الأختية - كما سنلاحظ - من مواقع مختلفة في هذا الكتاب، وكما هو معروف، من مفاهيم الفلسفة النسوية المهمة، من حيث إنها تنزع إلى اصطناع تضامنات بين النساء تحول بين النسوية وبين أن تكون رؤية فردية أو محلية أو خاصة. [المترجمة].

(**) هذا الشعار الذي يمكن أيضا ترجمته: "كله ماش"، قد صاغه فيلسوف العلم الشهير الذي أشرنا إليه في التصدير بول فييرآبند P. Féyerabend (١٩٢٢- ١٩٩٦) فيلسوف التعددية المنهجية ورائد ما بعد الحداثة والنسبوية في فلسفة العلوم ليجسد دعواه بأنه لا يوجد منهج علمي واحد ووحيد بألف ولام العهد، بل كل أساليب التفكير مقبولة، على قدر ما تفضي إلى حلول للمشكلات العلمية ولإثراء المعرفة العلمية بدلا من إفقارها وإنضابها بقصرها على منهج واحد ووحيد، تعتمده الحضارة الغربية بوصفه المنهج المميز للعلم الحديث. سوف تذكر المؤلفة فييرآبند في خاتمة الفقرة القادمة. وهو بشكل عام فيلسوف أثير لدى النزعة النسوية مادامت تبحث عن التعددية الثقافية والنسبوية ورفض المركزية الغربية. [المترجمة].

والآن قلة من النسويات اللائي يتخذن مواقعهن في مناطق سيطرة الثقافة الأنجلو - أمريكية، يمكن افتراض أنهن يتحدثن عن المرأة حيثما تكون، أو من ناحية أخرى عن نساء «مثلنا تماما»، خصوصا وأنه ليس من السهل أن نحدد بدقة «نحن» و«نا» لنزعم تجانسا. وعلى معارضي النسبوية افتراض «أننا» جميعا متطابقات في الهوية، ولأغراض إبستمولوجية يتصادف للظروف المادية - المحلية أن تمارس فعلها في وضع بعض القيود؛ ذلك أن مغزى العالم يتحدد لنا جميعا بالطريقة نفسها؛ و«المعرفة لها معنى كوني عام يتوحد إيقاعه» [3]. وأنا على أي حال آخذ دعوى أوفيليا شوته مأخذ الجد، وهي دعوى مفادها أن «ما نتمسك بأنه يمثل *طبيعة المعرفة* ليس متحررا من الثقافة، بل إنه يتحدد ويتعين بالمنهجيات والمعطيات التي تجيزها الثقافات المهيمنة» (التشديد من عندي 1998، 55). وليس مأربي أن أضم شوته إلى قائمة المشاركين في بدعة النسبوية، ولكن أن أوضح دوافعي. وبصحبة فييرآبند أجد في النسبوية «سلاحا ضد الطغيان الفكري» (1987، 19).

ومثل معظم الأسلحة، هناك حدود لفاعليتها. ولنأخذ القانون الذي سنته جماعة طالبان في أفغانستان، ويشترط أن تكون النوافذ السفلية محجوبة تماما بالستائر، والنوافذ العلوية محجوبة بستائر لا تقل عن ست أقدام، كي لا تثير رؤية النساء مشاعر الرجال. النسبوية التي توجب التسامح التام لن تجد أساسا للإدانة. وأظل غير نادمة في مواجهة التذكير بهذا، ليس لكي «نجعل آلاف الطغاة يزدهر طغيانهم»، ولكن لأنه حتى لو كانت النسبوية - النسبوية الثقافية الحاسمة - تتطرق إلى ما هو ضد الحدود الخاصة بها في مثل هذه الظروف، فمن البيّن أنها أفضل من البدائل الإمبريالية التي لا تعترف بحدود. وليست النسبوية التي أصدق عليها موقعا للتسامح التام: إنها حاسمة ومخففة معا. إن ثنائية النسبوية - المطلقية الفاصلة، مع تحذيراتها ضد عجز التسامح أو السكون السياسي إزاء اللاحسم، ترتبط تاريخيا بالنواتج الجانبية لموضوعية النزعة العلموية الوضعية. تلك الثنائية تنصب فخا من المفاهيم، تأثيره في الخطاب أقوى من تأثيره في الممارسة الفعلية، وتطالب النسويات وسواهن من أصحاب

الاتجاهات بعد - الماهوية بالانخــراط في طقوس للتنازلات التي تصرف الانتباه عن الفطنة التأويلية الذكية التي تفضي إليها النســبوية الحاسمة المدروسة جيدا والحساسة للمحلية.

رجــع صدى موقفي فيمــا تصدق عليه لوري شــريغ Laurie Shrage نصيرة النســبوية، وذلك في كتابها «المعضلات الأخلاقية للنسوية Moral Dilemmas of Feminism» الذي هو عمل تأويلي على نحو صريح. ولعل أكثــر مكوناته فاعلية في هرمنيوطيقيــة الارتيابية التي تأخذ حذرها من الموضوعيــة ذات العموميــة الكونية والأوصاف المحايــدة والأحكام. يقوم هذا العمل بشــكل أساســي على «المقارنات العابرة للثقافات» التي تمكّن مــن «النقد الحاســم» (Shrage 1994، 26 - 27). وأعتقد أن النســوية في نهايات القرن العشــرين يجــب عليها أن تعمل فــي الأراضي الواقعة بين المحلي والعالمي (ومع ذلك، ليس في منطقة وســطى ولا في الســكون أو التســامح الذي تتســاوى أمامه كل البدائل). يبالغ مناهضو النســبوية فــي تأثرات «المنحدر الزلق» للتعاطف النســبوي، والــذي نادرا ما يفضي منطقه إلى الهبوط بصنــع - المعرفة إلى أغوار اللاعقلانية غير النقدية. ولــذا، فأنا أقل اهتماما بحل المعضلة المطروحة أمام المشــاركين في ندوة مؤتمر شــعبة المحيط الهادي في «الجمعية الفلســفية الأمريكية»، وأهتم أكثر بأن أرى كيف يمكن أن يفيد هذا في إرشاد إنتاج المعرفة والممارسات الأخلاقية السياســية، بالعمل فيما بين المحلي والعالمي، النســبوى المطلق والمطلق النسبوي.

ولكــي أصطنع بؤرة تتمحــور حولها تحليلاتي منهجيــا ومعرفيا، ســوف أتقدم بقراءة لمقال تشــاندرا تالبيد موهانتي (1997) «العمال النســاء (*) وسيناريوهات الرأسمالية: أيديولوجيات الهيمنة والمصالح المشــتركة وسياســات التضامن Women Workers and Capitalist Scripts : Ideologies of Domination ،Common Interests، and the Politics of Solidarity». يشــير عنوان المقال إلى أنه يشــتبك

(*) لا بــد أن نقــول «العمال النســاء»، لأن تعبير «المرأة العاملة» أو «العاملــة» في اللغة العربية الدارجة لا يفيد انتماء المرأة إلى طبقة العمال تحديدا، بقدر ما يشــمل المرأة التي تمارس عملا مأجورا خارج المنزل من أي طبقة كانت. [المترجمة].

بتعدد الثقافات وبالعالمية، ويطرح موطئا للولوج إلى المطالب الناشئة عن إلحاح التفكير على الصعيد العالمي، لعدة أسباب: فأنا أقرأه كعمل في أفضل أنماط الإبستمولوجيا الطبيعانية. وأستصوب قدرته على توسيع حدود خيال قرائه ليس عن طريق التجنيس أو تجميع الغريب والمألوف، بل عن طريق التحديد الحذر الواعي للنواتج العالمية المستخلصة من رسم مرهف لخرائط المحلية في مقارنات نقدية عابرة للثقافات. تحددً موهانتي مجالا مؤثرا للدليل الذي يبين الآثار القمعية للتفاؤلية العالمية، خصوصا بالنسبة إلى عمل المرأة. وأنا أقرأ مقالها من حيث إنه يقدم إشارة بيّنة لكيفية المضي قدما في تطوير جهاز إيكولوجي(*) قُدَّ على قَدِّ النظرية مثل هذا الذي أعمل من أجل تنقيحه. لم أختر الانخراط في نقد تفاصيل تحليلها هنا، ولا استجواب فرضياته النظرية، بل اخترت قراءته خصيصا؛ لأنه مطابق لمقتضيات تطوير الاستراتيجيات المنهجية من أجل تفكير عالمي تؤطره البيئة الطبيعية.

وفي مقال لي يستهدف المضامين النسوية للإبستمولوجيا الطبيعية لكواين وما بعد كواين (Code 1996)، أتمسك بأن المختبر ليس المكان الوحيد ولا هو المكان الأفضل لكي يدرس الإبستمولوجيون المعرفة الإنسانية «الطبيعية» من أجل تنقيح إبستمولوجيات تستمسك بتواصلٍ أوضح في الخبرات المعرفية - «المعارف الطبيعية» - بأفضل مما توضحه الإبستمولوجيات الأصولية (**) المعيارية -الأولانية. وإني لأناصر تحويل الانتباه إلى كيفية صنع المعرفة وانتشارها في مواقف سوف تترافق معها الدعوة الأكبر إلى عنوان صعب المنال هو «الطبيعية». ينصب اهتمامي على سبل جمع الدليل التجريبي وعلى الفرضيات المتعلقة بمجال الدليل من حيث ما يؤديه في النظريات التنظيمية. دعواي بإيجاز هي أن الدليل

(*) إيكولوجي أي بيئي. والإيكولوجي ecology الذي يعني علم البيئة، ويعني أيضا البيئة الطبيعية، مثل كثير من المصطلحات المستجدة التي يكون تعريبها ونقلها بصورتها الأجنبية إلى اللغة العربية في بعض الأحيان، أو في بعض المواضع، أفضل من ترجمتها إلى العربية. [المترجمة].

(**) أصولي هنا نسبة إلى أصول مبحث الإبستمولوجيا التقليدية في الفلسفة، فلا يتبادر إلى الذهن أي أصول أو أصوليات أخرى. [المترجمة].

المأخوذ من مواقع أكثر دنيوية لإنتاج المعرفة يمكن أن يهبنا نقاط انطلاق نحـو البحث الطبيعاني أفضل، وإن تكـن أقل تتميقا من تلك التي يهبنا إياهـا جُل الدليل المختبـري، لأنه أكثر طواعية فـي التحول إلى نضد تُسـن فيه مسـائل المعرفة في حياة الناس وسياسـات المعرفة. غير أن دليـل الحيـاة اليومية جدا هذا لا يفضي إلى نـواتج «وصفية محضة»، وهي تهمة اعتاد أعداء النزعـة الطبيعانية توجيهها (Kim 1994). إن التوصيفات ورسم الخرائط والأحكام التي تفصل الدليل عن الضوضاء العارضة دائما مشـبعة بالقيمة، ناتجة عن محل ما وعن اختيار شخص ما أو جماعة ما؛ وهي بالتالي، مثيرة دائما للجدل. الأوصاف الجيدة لا تفصح عن نفسـها، ولا هي نهائية؛ لأن راسـب أوصاف الحس المشترك المسـلم بها تفتي بالتصورات اليوميـة والمهنية للعالم وكيف يكون، وكيف يمكن «لنـا» أن نعرفه [4]. وإذا كانت الإبسـتمولوجيات الأصولية تعمل بتوصيفات خاطئة للمعرفة «الطبيعية» والذاتية المعرفية - وهذا ما أراه - فالتوصيفات الأفضل إذن مسـألة حيوية. إنها محفزات للنقد الجيد، المبادئ المعيارية تُطعّم خامتها، وهي أسس نسوس عليها ونعمل.

في مقـال موهانتي أمثلـة تطلعنا عليها التجربـة، وتخضع لتحليل تأويلـي، وأنا آخذها كمثـال نموذجي للبحث الطبيعانـي المحلي الذي يستطيع تمكين المعارف العالمية (في تميزها عما هو محلي)، وفي داخله النسـبوية الثقافية مصانة حقا، ومع هذا تجعل الاستراتيجيات العالمية ذاتها نابضـة ماثلة. محور اهتمامات موهانتـي عمل المرأة، وخصوصا المرأة في العالم الثالث. ترسـم خرائط الاستراتيجيات والممارسات عبر مواقـع أربعة توجد فيها المرأة منخرطة فـي العمل الإنتاجي، في المنزل أو فـي «الخارج». غرضها تبيان كيف يتم تمثيـل عملها وقوتها الفاعلة ككادحـة، في كل موقع، داخل إطار تصوري يكشـف أيضا عن راسـب تصـورات «الطبيعي»، الـذي يطبع الاجتماعي ويطبع القسـمة المنزلية للعمـل في مواقف تختلـف بقدر اختلاف مصانع وادي السـيلكون عن صناعة شـرائط الزينة «في المنزل» في نارسـابور، ومواقف المهاجرات العاملات في بريطانيا.

إني أستخرج وضعا معرفيا أجده متضمنا في حجة موهانتي، من حيث هي مثال لممارسة الإبستمولوجيا التطبيعية. إنها تبين كيف أن التصورات التي نتلقاها عن المعرفة ثاوية في «التاريخ الطبيعي للبشر»، وهي جزء لا يتجزأ منه؛ تعرض الدور المتفاوت الذي تقوم به جماعات اجتماعية مختلفة [عديدة] في تشكيل وتدعيم اقتصاد اجتماعي - سياسي مجنوس إلى حد كبير؛ وترفع النقاب عن «الطابع الأيديولوجي لنسق القيمة» الذي يضمن هذا الاقتصاد من وراء مثول الموضوعية والصحة الكونية العامة [5]. تورد موهانتي دليلا تم تجميعه برهافة؛ لتبين أن هؤلاء العمال النساء يمكن أن يعرفن، ويعرفن بالفعل، عن أنفسهن وعن عملهن وعن الأسرة وعن النظام الاجتماعي والذكورة والأنوثة داخل الصورة الاجتماعية المهيمنة التي تكبل إمكان انطلاق الخيال إلى ما يتجاوزها. تقترح موهانتي روابط، وتنطلق من عالم عامة الناس لترسم نقاطا تحدد كيف أن «منطق الرأسمالية على الساحة العالمية المعاصرة» (1997، 28) يستغل نساء العالم الثالث ونساء العالم الأول معا. غير أنها تشدد على أن الطريق الأوحد لفهم الخصوصيات المحلية هو أن «نولي الانتباه لاشتراك واختلاف التواريخ العامة، عندنا/ عندهم» (28). يعارض مقالها صراحة «الأفكار اللاتاريخية عن الخبرة المشتركة والاستغلال، أو صلابة نساء العالم الثالث وما بين نساء العالمين الأول والثالث، وهذا يسهم جميعه في تطبيع المقولات المعيارية للنسوية الغربية عن الأنا والآخر» (28). وهكذا تعمل موهانتي بحذق وبراعة داخل النسبوية الثقافية والنسوية العالمية، من دون أن تسلّم بقوة خطابية متجانسة، ولكن تبين كيف أن النسبوية في فعاليتها الرهيفة إزاء الفوارق عبر الحدود تستطيع رسم خريطة للمعارف المتفاوتة لتؤسس الروابط وصلات القربى والعموميات، ولا تكون أبدا مطلقة بل قابلة دوما للتفاوض.

إنها عملية إطلاع على المعرفة، والمعارف التي تنتشر في هذه العملية تفتح الباب لمقارنات مطلعة ونقد عليم، من الناحية الإبستمولوجية ومن الناحية الأخلاقية - السياسية معا، عبر هذه الروابط التي لا هي استيعابية ولا هي انشقاقية. تبين موهانتي كيف أنه، مع اختلافات المواقف المحلية، «يتم تعريف النساء بعلاقتهن بالرجال والاقتران الزواجي»، وأن

العمل «يؤسس على الهوية الجنسية، في تعريفات عينية للأنوثة والذكورة والميل إلى الجنس الآخر» (12). إنها تخرج بدليل دامغ لتبين، مرة أخرى بشكل مخالف، «استغلال أجساد النساء وكدحهن لتوطيد أحلام عالمية ورغبات وأيديولوجيات للنجاح وللحياة الطيبة» (10). إن رَسْمَ موهانتي لتلك الخرائط «يصور بدقة العلاقات التبادلية بين الجنوسة والعرق والإثنية وأيديولوجيات العمل التي تموضع النساء في سياقات استغلالية معينة» (11). إنها تفضح أطر مفاهيمية تجعلنا «نستطيع تفهم الموازاة النسقية للأعمال المنزلية» (21)، وتقرر أن النساء يُقولَبن في داخل... هويات تعرفهن... بأنهن لسن عاملات» (14). العرضية وإمكان الاختلاف، والذرائعية المحلية لتلك التعريفات «التطبيعية» للعمل والعاملات تنبثق من تحليل موهانتي، برفقة آثار الجهاز الأيديولوجي المعقد الذي يجند لدعم بنيات استغلالية تزدهر على أكتافهن.

تتواتر هذه الأقاصيص التي تمعن في التفاؤلية، بقدر ما تمعن في التشاؤمية. تؤكد موهانتي على «محنة النساء العاملات الفقيرات وخبراتهن في البقاء وفي المقاومة؛ من أجل خلق أشكال تنظيمية جديدة لكسب لقمة العيش وتحسين حياتهن اليومية... وهذا يمنح إمكانات جديدة للكفاح وللفعل» (23). وتومئ الخرائط التي ترسمها إلى منهجية مقارنة تقوم على «مرسى جغرافي»، وهي تعتقد أنها منهجية تبين لنا أن «المحلي والعالمي يتواصلان حقا، من خلال علاقات التوازي والتقابل، وأحيانا الميل إلى التقارب... وهي علاقات تضع النساء في مواقعهن كعاملات بشكل يختلف أو يتماثل» [6]، وتغدو هذه التماثلات والتباينات الخطوط المتقاطعة للتقويمات النقدية للمعرفة المتداولة التي تهجر الاستنباطية من أجل نسبوية استقرائية (*) معتبرة، رهيفة للتفاصيل بقدر ما تتجنب الاختزالية؛ لكي تناصر تعددية التحليلات والمناهج.

(*) الاستقراء والاستنباط يمثلان المنهجين أو أسلوبي التفكير المتقابلين. الاستنباط استدلال هابط يبدأ من مقدمات كبرى في الذهن ليهبط منها إلى نتائج صغرى تلزم عنها. أما الاستقراء فهو العكس يبدأ من وقائع جزئية صغيرة ليخرج بتعميمها في قضية كبرى. الاستنباط خروج من الكل إلى الجزء؛ لذا لا يأتي بجديد، لكنه يقيني، فإذا كانت المقدمة صادقة فلا بد من أن تكون النتائج صادقة. أما الاستقراء فهو العكس يخرج من الجزء إلى الكل، فتحمل النتيجة أكثر مما حملت المقدمات، ولا يمكن أبدا أن يكون يقينيا. [المترجمة].

هكذا يساهم مقال موهانتي أيضا في مشروع نظري أكبر يبين أن النسبوية في مقابل المطلقية، من حيث هي إطار إبستمولوجي تنظيمي، ثنائية مفروضة أكثر من أن تكون «طبيعية». وعن طريق الأمثلة المضادة تبين لماذا يكون العمل داخل قيود هذه الثنائية مناوئا للمناقشة المعقولة «لما هو عدل وحق»، ولماذا يكون اختيار أي «طرف» من طرفيها يستهل طريق السقوط إلى منحدر الظلم. وعلاوة على هذا تكشف دراساتها عن التفاؤل العولمي باعتباره واحدا من طرق نحو العدالة والحق ولعله الطريق الأقل قابلية للتطبيق، وذلك على وجه الدقة بسبب من اختزاليته، التي لا تتطلب أية حركة تتجاوز حدود الخيال الضارب بجذوره في إمبريالية الوهم بالتماثل مع الذات. وذلكم هو أمضى اللمحات النقدية في المقال.

أما في البعد الإبداعي للمقال، فرسوم الخرائط تلك مماثلة لسرديات المناطق - الحيوية (*) التي هي جزء لا يتجزأ من المراجعات المجازية للإبستمولوجيا المصبوبة في قالب إيكولوجي. مثل هذه الإبستمولوجيا، التي أعمل في الوقت الراهن على تطويرها، سوف تتجنب عالي وسافل الخطاب البياني (**) للتمكن والهيمنة الذي يستمسك بثنائية النسبوية - المطلقية في المكان، كأنه الرقيب المتمكن: الخطاب البياني الذي

(*) المقصود بسرديات المناطق الحيوية أو المناطق البيولوجية bioregional narrative نتاج عمل مؤسسة دولية عابرة للقوميات تنشط بشكل خاص في أمريكا الشمالية، وتهدف إلى تصنيف ودراسة التنوع البيولوجي على سطح الأرض، من حيث علاقته بالبشر، وسبل الحفاظ المستديم عليه؛ حماية للبيئة، وبالتالي لسلامة مخططات التنمية. لا تقصد هذا المعنى بنصه وفصه، بل تشبيها استقرابيا. وعلى أي حال ليس هذا التشبيه من ابتداعها، فكما أشارت ضمنا، سبقها جيم تشيني وتحدث عن اختلاف المنظومات القيمية بين الجماعات البشرية في الأخلاقيات بعد - الاستعمارية بأنها الأخلاقيات، كأنها سرديات المناطق الحيوية، مما يرتبط بما يسمى الأخلاقيات البيئية. [المترجمة].

(**) كلمة rhetoric تعني بلاغة، ولكنها في الفلسفة الراهنة باتت تستعمل كثيرا بمعنى «خطاب»، بحيث يمكن القول إن هناك مصطلحين يستعملان الآن بمعنى خطاب: الأول discourse، وهو الأساسي والأكثر شيوعا، أما الثاني فهو rhetoric الذي بات يُستعمل أحيانا لا بمعنى البلاغة حرفيا، بل بمعنى الخطاب البليغ، أي خطاب على مستوى من الحرفية والتقنين والتخصصية، مما يعني أن rhetoric تشير إلى خطاب أرقى إذا صح التعبير. وفي هذا الاستعمال للمصطلح وضعنا له مقابلا عربيا: «الخطاب البياني». [المترجمة].

يدعم حلـم (ولنقرأه: كابوس) التفاؤل العالمي. تلعب ســرديات المناطق -الحيوية دورا بنائيا في التفكير الإيكولوجي لأنها، بتعبير جيم تشـيني Jim Cheney، ترسو على أساس الجغرافيا، وليس على أساس السردية الخطية للذات التي تتخذ شـكلا ماهويا؟ (1989، 126). إن سرديات المناطـق - الحيوية ترسـم خريطة للعلاقـات الإيكولوجية المحلية عن طريق كشـف الشـروط، الفيزيقية والخطابية معا، التـي تدعم و/ أو تهدد الحياة البشـرية وفاعليتها داخل خصوصيات الموائل والمؤسسات والمناطـق والبيئات والمجتمعات، وعلاقاتهـا المتداخلة التي نتتبعها على انفصال ونرسـم معالمها. وتتمثل صلابتها في رهافتها السـياقية - في قدرتهـا على عرض الظروف الجينيالوجيّة (*) (مواطن القوة) في صنع المعارف وانتشـارها - وعرض الظروف المماثلة عبـر المناطق المتاخمة والمناطق الأبعد. أما مخاطرها ففي اجتذاب ضيق أفق التفكير وتخاطر بالانبثـاق عنه، شـأنها في هذا شـأن كل خطاب محلـي: إنها تخاطر بالتصديق على الرومانتيكية والنرجسـية الجمالية. سرديات موهانتي تتفادى هذه المخاطر، حين تشير إلى التفكير الإيكولوجي الواعد.

بالتركيز على تفاصيل الذاتيات والأيديولوجيات والممارسات والقيم، وعلـى الروابط والقواصم التـي تفصل وتربط بينهـا، يبتعد التفكير الإيكولوجي عن الأنا - وحدية الفردانية التي تأتم بها الإبستمولوجيات والأخلاقيات في التيار الفلسـفي السـائد. وفي حين تقبل فرضيات التماثـل المتجانس ذلك المعتقد الذي ذكرته أنا فيما سـبق، أي أن كل مـا هو محلي يمكن أن يقـوم بوظيفته ليحل محل مـا هو عالمي، فإن التفكيـر الإيكولوجي يحترم الحدود، غير أنـه يتحمس لعبور الحدود

(*) كان علم الجينيالوجيا genealougy في أصوله يماثل ما أسماه العرب علم الأنساب، فهو العلم الباحث في أصول أنساب العائلات وتسلسلها. ربما باتت له بعض الاستعمالات البيولوجية. ولكن منذ ظهور علم تاريخ الأفكار وسـواه انسـحبت الجينيالوجيا على الأفكار، وباتت فرعا من البحث يعنى بأصل الفكرة وإلى أي شـيء تنسب، وكيف كان تسلسلها التاريخي حتى وصلت إلى الوضع الماثل؟ وباتت الجينيالوجيا أحد أساليب البحث الفلسفي الحديث المعتبرة، بفضل فلاسفة نذكر منهم الرائد فردريك نيتشه، وأيضا ميشيل فوكو. [المترجمة].

في اهتمامه بتفهـم الصلات، معترفا بالتمزقــات، وينقل المعاني عبر الاختلافات المحلية نقلا مســؤولا ليحافظ على المعنى ويمد نطاقه في الوقت نفسه.

مجمل القول إن دراســات موهانتي لعمل المرأة تمنح قراءها، بعد كل شيء، سبلا لتخيل كيفية التفكير والفعل محليا وعالميا معا. وعلى الرغم من التشاؤمية التي سادت مناقشتي هنا، فإن مقصدي، أيضا، أن أهيب بضرورة التفكير العالمي. تســهم المقارنات المحلية - العالمية إســهاما حاسما في الانعكاســية التي تميز التفكير في آواخر القرن العشرين. وتســلط الضوء على العَرَضية والغرابة في ما هو مألوف ومحلــي، وحتى وهي تفتح إمكانات لــم تصبح بعد موضوعا للتفكير فإنها تتوارى بفعل افتراضات وممارســات محلية راسبة. وحتى أدق أشكال التفكير في المحلي وأكثرها تفصيلا تخاطر بفقدان استبصار آثارهــا القمعيــة، وكيف أنها غالبا ما تكون، فــي واقع الأمر، عالمية في توجيهها لقواها نحو الاســتغلال. وهكذا يكــون التفكير العالمي جوهريــا لنفهم كيفية الحفاظ على الســلطة والامتيازات من جانب الشركات والأنظمة والعمليات والأجندات التي هي بلا جدال محلية خالصة. تُذكرنا غان جريمشــو Jean Grimshaw بـ «الآثار العميقة على حياة النساء» من جانب «الشركات متعددة الجنسية التي هي في العــادة قصية نائية عن خبرة الحيــاة اليومية» (1986،102). يجب تتبع واســتجواب هذه الآثار في الأدوار الإقليمية واســعة الاختلاف لتلك الشركات.

إن الســرديات الإقليمية - الحيوية المســؤولة تتمتــع بتعدد المناحي وبالنقــد الذاتــي، لا واحدة منها تبرز كخبر نهائــي أوحد. ومن ثم فإن تركيزي على تحليل موهانتي لا يعطي إلا تخطيطا عاما لكيفية عمل مثل تلك السرديات. وإذ تتبني من كشــوف مشاريع عديدة، فإنها مستمرة، مفتوحــة لإعادة التقويم المتواصل، متأهبة لاســتهداف المراجعات التي تتطلب كشــف التنافر. ليس الهدف تركيبــا نهائيا، ولا هو التقارب في نهاية المطاف، بل هو تمهيد الأراضي لســرديات أفضل يمكن اتخاذها

في العودة إلى الموقع، وإعادة بناء الموقع إذا لزم الأمر، ولكن من دون إيقاف الفعل في الوقت نفسه. إن استخدام هذه السرديات كفرضيات يظهر فعالياتها ويظهر قصورها. ويمكن أن يبدو كمطلب غير معقول، بيد أن الخاصية التجريبية المستجيبة للأدلة لمثل هذه «الممارسة عميقة التفكير» (Heldke 1992) تشهد على إمكانيتها [7].

إن النسوية العالمية عند موهانتي تتجاوز حدود التنظير للاختلافات بين «النساء» وفي وسطهن وداخل عوالمهن، وتعمل، أيضا بشكل مختلف، منطلقة من «سياسات الاختلاف» في التأكيد على القيم والسلطة والمعاني داخل مواقع انتظمت في شكل تراتب هرمي، مواقع ذاتيات العامل و/أو المستهلك. وباقتفاء خطى بارنت Barnet وكافانا Cavanagh، ترسم خرائط الساحة العالمية عبر أربع «شبكات» متداخلة: بازار الثقافة العالمية، والسوق التجارية العالمية، ومكان العمل العالمي، والشبكة المالية العالمية (1997، 10). في كل منها تعمل أيديولوجيات الذكورة والأنوثة والجنس على تأبيد الحرمان النفسي والاجتماعي للنساء. هذه الرسوم الخرائطية التي تتسم بسمة إيكولوجية أولية بدائية تتبع عددا محدودا من الخيوط عبر الممارسات والأيديولوجيات للكشف عن شبكة عمل الفواصل والروابط، كليهما يمارس الفعل بشكل جزئي، غير أن قوته التفسيرية - ربما - تكون مرنة بما يكفي لتمتد إلى ما يتجاوز حدود صورها الخيالية التي تكونت مبدئيا.

إنني أتصور إبستمولوجيا قُدت على قد البيئة الطبيعية، وسوف تعمل بشكل مماثل: لا يمكن أن تسفر عن مجرد ترسيم عشوائي لخرائط غير مميز يهدف إلى تسجيل كل المعروف عن موقع محلي معين. وهي بهذا لا تكون قبل وقوع الواقعة محايدة إزاء ما تبحث عنه: فرضياتها وأطر مشاريعها - سياقها للاكتشاف وللتبرير - مفتوحة على السواء أمام الفحص الدقيق. وبينما ترسم موهانتي خرائط لعمل المرأة، وأسواق استغلال العمالة والفقر، ثمة ترسيم آخر للخرائط يكون قد بدأ من مكان مختلف. بيد أن الإقرار بمثل هذا يستدعي النقد فقط من جانب المنظرين الذين يعتقدون أنه يمكن أن يكون ثمة أجندات

متحررة من الاستعلام. في هذا المشروع التنقيحي لا نهدف إلى أجندات متحـــررة من جمع الأدلة ومن التأويل. غيـــر أننا حين ندرك أن الدافع المحرك للأجندات هو البحث والاســـتقصاء فإن هـــذا يلزمنا بالحذر من الســـماح بترسيخ هذا التخطيط، وتشكيل حدود صارمة، حيث إنه يكبل حدود التساؤل على قدر ما يتيحه. وواحد من التحديات المنهجية يتمثل في الحفاظ على التســـاؤلات مطروحة على «خط السير»، وفي هـــذا نجعلهـــا مفتوحة مع المفاجآت التي يمكـــن أن تتحدى الأجندة أو تزيحها جانبا.

إن ما أحببته في جدول عمل موهانتي هو طريقة التســـاؤل، تموضع صوت المتســـائل، وكيف يدع الدليل يتحدث - على الرغم من أنه لا يدع الدليل يتحدث بأســـلوب ساذج أو من دون مجادلة، ولا هو يدفع الدليل دفعا إلى صناديق جاهزة. إنها أجندة تفترض المستمع المسؤول، وتقترح روابط ووقفـــات قصيرة من الآخريـــن، وتتطلب اليقظـــة لمواجهة دفع الحدود إلى آماد بعيدة، حتى لو كانت حدود المعرفة الخيالية. وقد يبدو هذا مثل تحذير يأتينا من الحس المشـــترك. بيد أن مثل هذا الاستماع اليقـــظ الحذر لا يمثل خاصيـــة تميز الاســـتراتيجيات النفعية للتفاؤل العالمي، التي تظهر قدرا ضئيلا من الاهتمام بالآثار الإيكولوجية، سواء كانـــت محليـــة أو عالمية، حَرْفية أو مجازية. مثـــل هذه الآثار تدخل في نســـيج النموذج الذي أقوم بتطويره: إنها تقيم الحجة بقوة وفعالية ضد الإمبريالية الثقافية.

ومـــا الذي يمكن أن تفعله هذه الأفكار لـــي أو «لنا»، من أجل إتاحة الحديث عن أنشـــطة، من قبيل أنشطة طالبان التي تشريك بعنف هذه الصـــورة المحمـــودة؟ من الصعـــب الاعتقاد أن «نحن» و«هم» نســـتطيع الدخـــول في حديـــث غربي يضم الهنود الحمر لنولـــد تفاهمات عابرة للحـــدود يتطلبها التفكير العالمي. لماذا قد يرغبون هم في تبرير أفعالهم لنـــا؟ بيد أن الحدود أقل صرامـــة مما تبدو. هناك تواصلات لافتة بين إضفاء السمة الجنسية على النساء - «الولع الهستيري بأجساد النساء» (Foucault 1978، 104) - الـــذي يغذي تحريمات طالبان، وبين المنزع

العالمي نحو إضفاء السمة الجنسية على حيوات النساء وعملهن الذي تورد موهانتي تفاصيله [8]، وحتى في ثنايا توثيق موهانتي لعمل المرأة الخفي والفقر المدقع، تتمسك بتردد - أنا أحييه - في الزعم بعالمية الحقائق الأخلاقية - السياسية وصرامة الموقف الأخلاقي، ولكن هل يصل هذا التردد إلى حدوده بالإشارة إلى مثل تلك الأشكال من التطرف؟ يجب أن تكون الإجابة نعم، ولا. نعم بسبب قسوة تحريماتهم، وأهوال الرجم حتى الموت، واستحالة مجرد تخيل استراتيجيات للمقاومة كتلك التي تصفها موهانتي في مواضع محلية أخرى. ولا، بسبب التواصليات التي يعرفها جيدا منظرو النسوية، وما بعد الاستعمارية، ليس فقط في أماكن قصية من العالم، لكن أيضا في محليات محلية جدا حتى يصعب تخيلها بارتياح. ولا، لأن هناك آليات عالمية، مهما كانت قواها محدودة: التنظيمات القادرة على الضغط - غالبا بنجاح - ويجب عليها أن تكون في مكان ما وتفكر عالميا، مهما كنا «نحن» سننظر إلى فعاليتها نظرة تفاؤلية أو محبطة. أنا أتذكر، إذن، الوقوع في أحابيل المعضل الذي حدد أطر الندوة: الاقتناع بأن ثنائية النسبوية - أو - المطلقية لا تمثل إلا حاجزا في وجه المساجلة المنتجة. غير أن ثمة اقتناعا أيضا، يبدو أن موهانتي تأخذ به، وهو أنه حينما تتعرض التفاؤلية لاختبار عسير، فإن اليأس العنيد لا يمكن أن يكون استجابة «لسياسات الأمل والتضامن» التي تتميز موهانتي بالوجود في غمرتها.

حاشية

أعود إلى شعار «فكر عالميا» لكي أختم حديثي بملحوظة تتعلق بصوت المتسائل هذا - وهو صوتي أنا. أكتب من أجل مؤتمر فلسفي في الولايات المتحدة الأمريكية بوصفي ناطقة بالإنجليزية الكندية، وبالتالي بوصفي عضوة في ثقافة وفي مجتمع، غالبا ما يبدوان للعالم الواقع خارج أمريكا الشمالية، كأنهما لا يتميزان عن ثقافة ومجتمع الولايات المتحدة الأمريكية، وجدت نفسي في موضع غير مريح، على الجانب «الآخر» من حدود الشمال - الجنوب المختلف عن الجانب

الذي تشير إليه أوفيليا شـوته (1998). أتحدث لغة المتعلمين البيض في الولايـات الأمريكية بطلاقة تجعلها كأنها لغتي الأم، تقريبا في كل موضـع (على قدر ما لا أجاهر بأنني «مـن خارجها» أو «من حولها»). وتحديدا بسـبب من طلاقتي الكاملة - تقريبا في اللغة، يصعب تبيان «الغيريـة» التي تكبـح حديثي عن النسـوية العالمية؛ وهـذه الطلاقة الثقافية واللغوية تجعل الإشـارة إلى الاختلافات، والصياغات بشأنها، تبـدو مجرد تكلف وتصنّع. ومع هـذا لا يفاجئنا، فيما أعتقد، أن هذا المغزى للغيرية يقتحم بإصرار خطابات النسوية العالمية، التي تحمل إليّ لكنة أجنبية، لكنة لغة تطمر يقين موضعي لا يمكن أن أساهم فيه. إنها تعارضات لا يدركها الحس من ظواهر الأمور، وتبدي مقاومة، حتى في مجرد تسميتها باسـم «عابرة للثقافات»، لدرجة أن الجهاز المفاهيمي للتعامـل معها صعـب المنال. إنهـا لا تصنع ذلك الاختـلاف اللافت بمسـاندة الظلم، كما تفعل الاختلافات التي تتولـد عن اللون والعرق والطبقـة والجنـس والعمر والقدرة؛ وفي كثير مـن الظروف لا تصنع اختلافـات ملحوظة على الإطلاق. وهكذا مـرة أخرى نجد أن جذب الانتباه لها مدعاة إلى الإصرار العجول على أن التماثلات طاغية، حتى أنهـا تمحو أي اختلافات؛ وأن وضعها في قالب «عبر - الثقافات» هو بالمثل مغالاة. إنها غالبا ما تكون مجرد تغايرات في الوتيرة الثقافية أو الإيقاع الثقافي أو النبرة الثقافية؛ وفي أحيان أخرى تهيب بالانقسامات العميقة في التاريخ التي جعلت كلا من هاتين الأمتين على ما هي عليه، محليا وعالميا معا.

إن الشـفافية الواضحة المتبادلة في الحوارات النسوية الكندية - الأمريكية تخلق انطباعا بأنه لا وجود لمثل هذه الانقسامات، حيث «إننا» جميعا نواجه المسـائل عينها، ونتمسـك بصلابة بالمعتقدات الأخلاقية عينهـا. غير أن الأمور، من الناحية الفينومينولوجية، لا تجري في وهاد منبسـطة علـى هذا النحو. وأعتقـد أن ثمة مغزى لكوني لا أسـتطيع تحديد هويتي كجزء من ثقافة ومن أمة تعد لاعبا على المستوى العالمي،

إما لأن هذا يسبب انزعاجا أو لا يتفق مع الرضا عن النفس. لست أحيا أو أفكر داخل صورة تخيلية لمجتمع لا شــك في أنني، ولو على مستوى اللاشـــعور، جزء من أحداثه فقط، بفضـــل مكاني في ذلك المجتمع ذي المردود العالمي. ليست كندا قوة عالمية، على الرغم من أن عضويتها في النافتــا (*) تمنحها وضعا وصوتا أقرب إلى المنزلة العالمية، تمنحها هذا بسهولة تفوق سهولة مجالسة معظم الكنديين، وعلى الرغم من تصاعد اتخاذ كنـــدا أوضاعا «محايدة» في الأحداث العالميـــة، في الدور الذي تضطلع به في قوات حفظ الســـلام التابعة للأمم المتحدة (9). ومن ثم تضطـــرب كنديتي، وهي من الناحيـــة الوظيفية قريبة هكذا من النقطة التي لا يدركها الحس من ظواهر أمور المســـاجلات النسوية، تضطرب في إصرارها المتعلق بالنســـوية العالمية. يجـــب أن يكون تفكيري عالميا وأكثر تحفظـــا، وأقل وضوحا في تواصله مع حياتـــي كمواطنة في بلد يلعب على الساحة العالمية دورا أصغر وأقل تأثيرا من الدور الذي تلعبه الولايات المتحدة الأمريكية، التي لا يجادل أحد في منزلتها كقوة عالمية، حتى لو كان جميع مواطنيها، بأي حال من الأحوال، لا يتشـــاركون على قدم المساواة في هذا المركز.

ليست كندا ثقافة مهيمنة عالميا بنفس طريقة أو درجة الولايات المتحدة الأمريكية؛ وليســـت العلاقات بين كندا والولايات المتحدة الأمريكية علاقة بين طرفين متماثلين، كما هو واضح من اســـتحالة تخيل انعكاس بســـيط لوضعـــي الرئيس - المرؤوس. إذا في أســـئلة من هـــذا القبيل لا نتوقع من الكندية الاعتقاد بأنهـــا تحتاج إلى أن يكون «معترفا بها في لغة ومناورات المعرفيـــة» (Schutte 1998، 60) لثقافة مهيمنة، منطلقها المعرفي يطمر ضمنيـــا معرفة - الذات كقوة عالمية. ومن ثم فإن التفكير عالميا، بالنســـبة إليَّ، مشروع مبدئي وأكثر مبدئية مما يتبدى في نظر كثير من الأمريكيين البيض المتعلمين الموسرين: مجرد مسألة للمساهمة في جانب من جوانبها وللصوت غير المؤكد.

(*) النافتا هي اتفاقية التجارة الحرة في أمريكا الشمالية، فاللفظة نافتا NAFTA هي الحروف الأولى من: North American Free Trade Agreement. [المترجمة].

إنها أوجه لعدم التطابق، ولست أقصد تعيينها كمثالب، ولا المطالبة بأفضلية في أن يكون المرء كنديا، ولكن لكي استبقي مكانا لفكر جديد من كل زواياه، وهو أن صميم فكرة النسوية العالمية يجب تصريفها تصريفا مختلفا حين تكون المحلية (في هذا المثال كندا) التي تمعن النظر في هذه الفكرة يمكن اعتبارها مستعمَرة خفية للقوة الاستعمارية الجديدة؛ وحين تخاطر تلك المحلية بالاختفاء في أعطاف التفاؤل العالمي الذي يقتحم أجندة ثقافة أمريكا الشمالية المهيمنة. كيف يمكن لهذه الأفكار أن تعيد تشكيل الإلزام بالتفكير عالميا والتصرف محليا؟ أي تجديد تتطلبه في مد حدود الخيال؟ هذه هي الأسئلة التي تطرحها على مقبل أبحاثي هذه المحاولة للتفكير في تلك المسائل.



5

ماهية الثقافة ومغزى للتاريخ: نقد نسوي للماهوية الثقافية

أوما ناريان

أشير هنا إلى بعض الملامح المشتركة بين الصور الماهوية للثقافة، وذلك عن طريق اصطناع تواز بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية. وأقيم الحجة على أن الماهوية الثقافية تفسد الأجندات النسوية وأقترح استراتيجيات لتفاديها. وإذ أجادل في أن بعض صور النسبوية الثقافية تستحضر بعض التصورات الماهوية للثقافة، فإني أحاج بأن النسويين بعد - الاستعماريين عليهم أن يحذروا من التقابلات الماهوية بين «الثقافة الغربية» وثقافات «العالم الثالث».

«يمكن تقديم الحرية والمساواة كنماذج قياسية للقيم الغربية، وعلامة دامغة على تفوقها الحضاري، في اللحظة نفسها التي كانت الأمم الغربية فيها منهمكة في الاستعباد والاستعمار والنهب، وإنكار الحرية والمساواة، ليس فقط على المستعمَرين، بل أيضا على قطاعات عريضة من الغربيين أنفسهم، تتضمن النساء»

أوما ناريان

في العقـود الأخيرة أكد النسـويون الحاجة إلى التفكير في مسـائل الجنوسـة، وذلك فـي ارتباطها بمسـائل الطبقة والعـرق والإثنية والميل الجنسي، وليس بشكل منعزل عن هذا، وألقوا الضوء الكاشف على ضرورة تفهم الاختلافات بين النسـاء وتنظيرها لكي نتفـادى التعميمات الماهوية بشأن «مشكلات المرأة» (Anzaldúa1987؛ hooks 1981؛ Lugones and Spelman 1983). لا تقتصر الإدانة التي يحملها النقد النسوي للماهوية الجنوسـية على أن الدعاوى الماهوية بشـأن «المـرأة» مفرطة التعميم، بل أيضا يشـير النقد إلى أن تلك التعميمات سـيادية، مـن حيث إنها تقدم مشـكلات المرأة المتميزة (وهي في الأعم الأغلب المرأة البيضاء الغربية من الطبقة الوسطى وذات النزوع الجنسي الغيري)، بوصفها النموذج القياسي لـ «قضايا المرأة».

تنتج مثل هذه التعميمات الماهويـة عن المنظورات النظرية والأجندات السياسـية التي تطمس المنظورات والمشاغل السياسـية لجحافل النساء اللائـي يتم تهميشـهن في حدود طبقتهن، أو في حـدود العرق أو الإثنية أو التوجه الجنسـي. مثـلا، التحليلات التي ترصد أصول تبعية النسـاء في حصرهن في نطاق أدوارهن المنزلية والمجال الخاص يمكن أن تُنشـئ تعميمـات ماهوية إشـكالية إذا تجاهلت أن الرابطة بـين الأنوثة والمجال الخاص ليسـت متجاوزة لما هو تاريخي، بل نشـأت في سـياقات تاريخية معينـة. ومن ثم، فبينما نجد أيديولوجيا الحيـاة العائلية والتدبير المنزلي يمكنها أن تسـجن العديد من نسـاء الطبقة الوسـطى بين جدران المنزل، فإنها في الوقت نفسـه تؤيد الاستغلال الاقتصادي لاستعباد المرأة ولنساء الطبقة العاملة، وأولئك نسـوة لا تنتج مشكلاتهن الملحة عن حصرهن في نطاق الحياة الخاصة.

فـي المحافل الملتزمة بتنميـة المنظورات النسـوية العابرة للقوميات والعالمية، كثيرا ما يلح النسـويون مرارا وتكرارا، وتعيينا وتحديدا، على الحاجة إلـى أن نأخذ في الاعتبار الاختلافـات القومية والثقافية بين النسـاء، من أجل تفـادي التحليـلات المتبنية للماهويـة والتي لا تولي اهتماما كافيا بشـواغل المرأة في سياقات العالم الثالث. وإني لأتعاطف

مع مثل هذا النقد النسوي للماهوية الجنوسية وللدعاوى التي تزعم أن نظريات النسوية وأجنداتها السياسية تعوزها الاستجابة إلى التنوع في حيوات النساء، داخل السياقات القومية وعبرها على السواء. ومع هذا، أؤمن بأن هذه التوصية النسوية بالمثول في خضم «الاختلافات بين النساء» تأخذ في بعض الأحيان أشكالا مثيرة للتساؤلات. وسوف أقيم الحجة على أن المساعي النسوية لتفادي الماهوية الجنوسية ينتج عنها، في بعض الأحيان صور للاختلافات الثقافية بين النساء تشكل ما سوف أسميه «الماهوية الثقافية». في الجزء الأول من مقالي سأضع توصيفا لبعض التماثلات المتأشكلة بين «الماهوية الجنوسية» و«الماهوية الثقافية»، وسوف أحاول أن أزيح النقاب عن بعض الأسباب التي تجعل التحليلات الساعية إلى تفادي «الماهوية الجنوسية» قد ينتهي بها المطاف إلى مناصرة للماهوية الثقافية. في الجزء الثاني، سوف أصف بعض الملامح المهمة للتصور الماهوي للثقافات وأقترح بعض التدابير التي تعمل على تفعيل التحديات النسوية لمثل هذه الصور. أما في الجزء الثالث، فسوف ينصب اهتمامي على نقد أشكال من الماهوية الثقافية تنشأ عن الخطوط التقدمية في ألوان الطيف السياسي. وفي الجزء الرابع والأخير، سوف أستكشف ما يتضمنه نقدي للماهوية الثقافية بالنسبة إلى قضايا النسبوية الثقافية. وهدفي الذي يشيع في أعطاف المقال هو المحاجة بأن التصورات الماهوية لـ «الثقافة» تفرض مشكلات معينة على الأجندات النسوية في العالم الثالث.

الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية

التوصية بالمثول في خضم الاختلافات بين النساء يمكنها أن تؤدي إلى مشكلات، وأحد الأمثلة المهمة على هذا حين يتم تنفيذ ذلك المشروع بطريقة تتفادى الماهوية بشأن النساء، عن طريق استنساخ التصورات الماهوية لـ «الاختلافات الثقافية» (*) بين «الثقافة الغربية» و«الثقافة غير

(*) في هذا الفصل تفرط الكاتبة إفراطا غريبا ومملا في وضع المصطلحات والكلمات والتعبيرات بين علامتي تنصيص، ويتكرر هذا لدرجة تكاد تفقده جدواه. وطبعا الترجمة العربية ملتزمة بوضع علامات التنصيص التي تكررها الكاتبة. [المترجمة].

الغربيــــة». وهكذا فإن مشـــروع المثول في خضم الاختلافات بين النســاء عبر مختلف الســياقات الثقافية والقومية يصبح مشــروعا مُصدِقا على فروض استشــكالية واستعمارية بشــأن الاختلافات الثقافية بين «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية» ومستنســخا لها. وما يلوح من تعميمات كونية ماهوية بشــأن «النســاء جميعا» يحل محلهــا تعميمات ماهوية عن الخصوصيــة الثقافية، ترتكن إلى مقولات كليــة نهائية من قبيل «الثقافة الغربيــة» و«الثقافات غير الغربيــة» و«المرأة الغربية» و«المــرأة في العالم الثالث»،... وهلم جرا.

هــذه التدابير غالبا ما تدفع إليها التوصية القائلة بأخذ الاختلافات بين النســاء مأخذ الجد، وعلى الرغم من ذلك فإنها لا تؤدي إلى تشــظي المقولة الكونيــة: «المــرأة» إلا قليــلا، لأن التعميمات الماهويــة للخصوصية الثقافية تختلف عن التعميمات الماهوية للكونية فقط في الدرجة أو في النطاق، وليس في النوع. وينتج عن هذا صورة غالبا ما تبقى - أساســا - ماهوية لـ «النساء في الغرب»، أو «النساء في العالم الثالث»، أو«النساء الأفريقيات»، أو «النساء الهنديات»، أو «النســاء المسلمات»، أو ما يماثل هذا، علاوة على صور ماهوية لـ «الثقافات» التي تنتمي إليها تلك الجماعات من النساء. إنها تصور جماعات من البشــر على أساس أن الجماعة متجانســة، بينما هي غير متجانسة، لها قيم واهتمامات وطرق للحياة والتزامات أخلاقية وسياســية متعددة ومتباينة بالكليــة. صبت تشــاندرا موهانتي جــام نقدها على أمثلــة عديدة لمثل هذه التعميمات، وتُعيِّنها في النصوص التي تحللها.

> يُفتــرض أن «النســاء» لهن هوية جمعية متماســكة داخل الثقافات المختلفة موضع المناقشة، هوية سابقة على الدخول في علاقات اجتماعية. وهكذا ، يمكن أن تتحدث أومفت Omvedt عن «المرأة الهندية»، في حين أنها تشير إلى مجموعة معينة من النساء في ولاية مَهارَشترا، وتتحدث كوترفِللي Cutrufelli عن «النســاء في أفريقيا»، وتتحدثماينسز Minces حول «المرأة العربية»، كأن هذه الفئات من النساء يتمتعن بنوع من التماسك الثقافي الواضح (Mohanty1991، 70).

هناك عدد من أوجه التشابه بين الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية؛ فبينما تمضي الماهوية الجنوسية قدما في افتراض وتكوين ثنائيات حادة بين الخصائص أو القدرات أو المواقع الخاصة بالرجال وتلك الخاصة بالنساء، فإن الماهوية الثقافية تفترض وتكون ثنائيات حادة بين «الثقافة الغربية» و«الثقافات غير الغربية»، أو بين «الثقافة الغربية» وثقافات «أخرى» معينة. وفي كلتا الحالتين، فإن الاستنساخ الخطابي لمثل هذه «الاختلافات الماهوية» يمارس فعله بطريقة تساعد على تكوين مغزيي الهوية الجنوسية والهوية الثقافية اللتين تشكلان تفهم الأنا وتفهم ذوات المجموعات المختلفة من البشر التي تعيش في تلك السياقات الخطابية. مع الماهوية الجنوسية والماهوية الثقافية، كلتيهما على السواء، غالبا ما يعمل الخطاب عن «الاختلاف» على إخفاء دوريهما في إنتاج وإعادة إنتاج مثل هذه «الاختلافات»، عارضا هذه الاختلافات بوصفها شيئا ما مُسلما قبلا و«حقيقيا» بشكل سابق على أي خطاب، حتى أن الخطاب عن الاختلافات يقتصر على التوصيف ولا يساعد على التكوين والاستدامة.

وبينما نجد الماهوية الجنوسية، في الأعم الأغلب، تخلط المعايير الاجتماعية السائدة عن الأنوثة بالمشكلات والمشاغل والمواقع الخاصة بنسوة حقيقيات متعينات، فإن الماهوية الثقافية كثيرا ما تخلط المعايير الثقافية السائدة اجتماعيا بالقيم والممارسات الفعلية الخاصة بثقافة ما. وبينما تساوي الماهوية الجنوسية غالبا بين المشكلات والمشاغل والمواقع الخاصة ببعض جماعات الرجال والنساء السائدة اجتماعيا وبين تلك الخاصة بـ «الرجال جميعا» و«النساء جميعا»، فإن الماهوية الثقافية كثيرا ما تساوي بين القيم ورؤى العالم والممارسات الخاصة ببعض الجماعات المهيمنة اجتماعيا بتلك الخاصة بـ «أعضاء الثقافة كافة». مثلا تكتب ماري دالي Mary Daly فصلا عن «الأرملة الهندية» (1978) يعيد إنتاج الصورة الماهوية عن «الثقافة الهندية»، وذلك عن طريق تجاهل أن الساتي طقس لا يمارسه الهنود جميعا، وكذلك عن طريق طمس تاريخ الانتقادات والتحديات التي واجهتها هذه الممارسة من قِبل جماعات مختلفة من الهنود (Narayan، 1997).

بالنظر إلى أوجه التشـــابه بين الماهوية الجنوســـية والماهوية الثقافية، يغدو من المهم أن نواجه التعميمات الماهوية التي تنشـــأ نتيجة للمحاولات النســـوية الواعية بذاتها لتفادي الماهوية الجنوســـية، وليس من النادر أن يحـــدث هذا فـــي قاعات الدرس وفـــي المؤتمرات، وكذلـــك في النصوص الأكاديمية. هذه المحاولات لتفادي الماهوية الجنوسية، لماذا ينتج عنها، في بعض الأحيان، ماهوية ثقافية بدلا من أن تؤدي إلى ردعها؟ أعتقد أن جانبا من التفســـير يكمن في ذيوع فهم منقوص للعلاقة بين «الماهوية الجنوسية» و«الإمبريالية الثقافية». دامت الماهوية الثقافية بفعل ذوات متميزين نسبيا، من بينهم النسويون الغربيون، وتفهم بوصفها شكلا من أشكال «الإمبريالية الثقافيـــة»، بينما تميل الـــذوات المتميزة إلى تكوين «الآخـــر الثقافي» في تصوراتها الخاصـــة، وتجعل مواقعهم المعينة ومشـــكلاتهم المحددة مواقع ومشكلات «النساء جميعا». يتجاهل هذا التفسير الدرجة التي تصل إليها كثيـــرا أفاعيل الإمبريالية الثقافية عن طريـــق «الإصرار على الاختلاف»، بواســـطة إسقاط «الاختلافات» المتخيلة التي تجعل من الآخر «آخر»، بدلا من «الإصرار على التماثل». إن الفشـــل في رؤية الإمبريالية الثقافية على أنهـــا يمكن أن تتضمن كلا النمطين من المشـــكلات، يحيل إلى أحد أمرين كليهما عسير: تنشـــأ محاولات تفادي «التماثل» أحيانا عن حركات تخفق في تأكيد «الاختلاف».

إن اختزال «الإمبريالية الثقافية» في مشكلة «فرض التماثل» يخفي أهمية الدور الذي لعبته خلال عصور الاستعمار صورٌ من «الاختلافات الثقافية» الماهوية التي تحمل تقابلا حادا بين «الثقافة الغربية» وبين مختلف أشكال «الآخر» بالنسبة إليها، سواء في التبريرات المختلفة للحكم الاستعماري أو في الكتابات عن مختلف الحركات القومية التي تحدت الاستعمارية ونزعت إلى الخلاص منها، وهي صور عادت لتطفو على الســـطح في محاولات ما بعد الاســـتعمارية للانشغال بمسائل الاختلاف الثقافي. ثمة منظور نسوي بعد - استعماري يناضل ليكون واعيا بالاختلافات بين النساء، من دون أن يعاود استنســـاخ تلك التصورات الماهوية عن الاختلافات الثقافية، ويعوزه الاعتراف بأن المواجهات الإمبرياليـــة تعتمد على «تأكيد الاختلاف» وإلى

أي حـــد كان هذا؛ وهي في الواقع مواجهـــات قد اعتمدت على التقابلات الحـــادة المطلقة بين الثقافة الغربيـــة و«الثقافات الأخرى». وفضلا عن أي شـــيء، سُـــجل بيت الشـــعر الذي قاله كبلنغ «ألا، إن الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا أبـــدا» (Kipling 1944، 233) في مرحلة تاريخية كان الشرق والغرب فيها منغمسَين في مواجهة خطيرة طال زمانها.

وكان هذا التناقض بين الثقافـــات «الغربية» و«غير الغربية» الذي يرد ذكره مرارا وتكرارا بنية استعمارية لها دوافع سياسية. ادعاء التفوق الذي نسبته «الثقافة الغربية» لنفسها قام بدوره كحيثيات للاستعمارية ومبررات لصلاحيتهـــا. وعلى أي حال، لم يكن للصورة الاســـتعمارية التي رســـمتها «الثقافة الغربية» لنفســـها إلا تشـــابه واهٍ مع القيم الأخلاقية والسياســـية والثقافية التي تســـود الحياة فعلا في المجتمعات الغربية. وعلى هذا يمكن تقديم الحرية والمســـاواة كنماذج قياسية لـ «القيم الغربية»، وعلامة دامغة على تفوقها الحضاري، في اللحظة نفســـها التي كانت الأمم الغربية فيها منهمكة في الاســـتعباد، والاستعمار والنهب، وإنكار الحرية والمساواة ليس فقـــط على المســـتعمَرين، بل أيضا علـــى قطاعات عريضة مـــن الغربيين أنفســـهم، تتضمن النســـاء. وفي هذه البنيـــة لـ «الثقافـــة الغربية»، جرى بمنهجيـــة بالغة تجاهل التماثلات العميقة بين الثقافة الغربية وبين العديد من الثقافـــات التي تعتبرها «ثقافات أخرى»، تماثلات من قبيل الأنســـاق الاجتماعيـــة التراتبية، والفوارق الاقتصادية الضخمة بين الأفراد، وســـوء معاملة المرأة وإجحاف حقوقها.

هذه الصورة الاســـتعمارية للتناقضات الحادة بين «الثقافة الغربية» وما ســـواها من ثقافات أخـــرى تنتج أيضا عن تمثيلات بالغة التشـــوه لمختلف «الثقافات المســـتعمرَة»، وغالبا كنتيجة لما يتمسك به المستعمِرون من قوالـــب نمطية متحيزة مدفوعة بالأيديولوجيـــات، بل أيضا كنتيجة للحركات القومية المضادة للاســـتعمارية التـــي تحتضن ما تتضمنه تلك القوالـــب النمطية من جوانب منســـوبة إلى ثقافاتهـــا الوطنية وتحاول إذكاء قيمتهـــا. وعلى هـــذا النحو، بينما كانت بريطانيا تنســـب «النزعة الروحية» إلـــى الثقافة الهندية لكي توعز بافتقارها إلى الاســـتعداد لما

يأخذ به العالم الراهن من مشاريع الحكم الذاتي، اعتنق العديد من الهنود الوطنيين هذا التعريف الروحاني من أجل إقامة الحجة القومية المضادة للاستعمارية القائلة إن «ثقافتنا» متميزة عن «الثقافة الغربية»، وكذلك تتفوق عليها. ونتيجة لهذه العملية الاستعمارية، تكررت على يد المستعمِرين والمستعمَرين معا، تلك الصور الماهوية ذات التناقض الحاد بين «الثقافة الغربية» ومختلف «الثقافات القومية» المستعمَرة، أخفق المستعمِر والمستعمَر، على السواء، في تسجيل إلى أي درجة تنتج صميم الموضوعات التي أسسوها بوصفها «غربية» أو «غير غربية» عن تلك التناقضات المزعومة بين «الثقافات».

وإذا سلمنا بأن العديد من بلدان العالم الثالث في عصر ما بعد الاستعمارية لاتزال خاضعة للهيمنة الاقتصادية والتدخل السياسي والسيطرة من قبل القوى الغربية، فإن المقاومة السياسية لمثل تلك الهيمنة، وذلك التدخل كثيرا ما تتصل من نقاط مختلفة على مدار الطيف السياسي بأطراف تكرر التصورات الماهوية الاستشكالية لـ «الثقافة الغربية» وثقافات معينة في العالم الثالث. النسويون في الغرب وفي العالم الثالث، معا، ينتابهم كثيرا قلق مشروع من الإمبريالية الغربية ولديهم اهتمامات سديدة بأن تلتفت برامج العمل النسوية إلى الاختلافات بين النساء، ولسوء الحظ يميل أولئك في بعض الأحيان إلى أن تتواصل اهتماماتهم بشكل ما يعيد تكرار تلك التصورات الماهوية لـ «الثقافة الغربية» و«ثقافات العالم الثالث»، بدلا من العمل على تحديها.

وبينما نجد التمثيلات النسوية الماهوية للثقافات تصور أحيانا ممارسات وقيم الجماعات السائدة على أنها ممارسات وقيم «الثقافة ككل» (كما تفعل دالي في مناقشتها لطقس الساتي)، تنتج بالمثل تماما تمثيلات ماهوية حين يتم اصطناع نموذج تمثيلي لـ «المرأة في العالم الثالث» على غرار المرأة المهمشة والمقهورة في العالم الثالث. وبكفاءة عالية يطمس هذا النمط الأخير من التمثيلات تغايرات العالم الثالث، تماما كما يفعل النمط الأسبق، ويحمل معالم التباين اللافت معه في أن المرأة الغربية المقهورة من الطبقات الدنيا المسودة نادرا ما تؤخذ كـ «تمثيل للثقافة الغربية».

تعمل تشاندرا موهانتي على تفسير هذا التباين حين تشير إلى العديد من النصوص النسوية الغربية، وكيف تعمل على إنتاج تصور لـ «النموذج العام للمرأة في العالم الثالث».

> النموذج العام للمرأة في العالم الثالث هو أنها تخوض غمار حياة منقوصة نقصانا جوهريا قائما على جنوستها الأنثوية (يُقرأ: مكبوتة جنسيا)، وكونها من العالم الثالث (يُقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة، تحاصرها التقاليد، تقوم بالخدمة المنزلية، خاضعة للأسرة، ضحية،... إلخ). وهذا، فيما يعن لي، يتناقض مع تمثيل - ذات المرأة الغربية (الضمني) بوصفها متعلمة وحداثية وتملك حق التصرف في جسدها وفي ميولها الجنسية، ولها حرية اتخاذ القرارات الخاصة بها (Mohanty1991،56).

كثيرا ما تفرض الماهوية الثقافية مشكلات ملحة على الأجندات النسوية في سياقات العالم الثالث، مع التسليم بأن البنيات الماهوية لـ «ثقافات» معينة في العالم الثالث كثيرا ما تؤدي دورا قويا متواصلا في الحركات السياسية التي هي معادية لمصالح المرأة في بقاع مختلفة من العالم الثالث. هذه الصور الماهوية للثقافة غالبا ما تصف المعايير الثقافية المسيطرة على الأنوثة، والممارسات التي تؤثر سلبيا في المرأة، بأنها مكونات أساسية لـ «الهوية الثقافية». وغالبا ما يعتبرون توافق النساء مع الوضع القائم بمنزلة «حفاظ على الثقافة» ويرون التحديات النسوية للمعايير والممارسات التي تؤثر سلبيا على المرأة بأنها «خيانات ثقافية». في مثل هذه البنيات الماهوية للثقافة، غالبا ما يتم تمثيل المعايير والممارسات التي تؤثر سلبيا في الوضع الاجتماعي وعلى أدوار النساء بأنها مورد أساسي لمهمة «مقاومة التغريب» و«الحفاظ على الثقافة الوطنية»، مختزلين تحديات نسوية العالم الثالث للمعايير والممارسات المحلية المتعلقة بالمرأة لتكون مجرد «خيانات للوطن وللثقافة». وحين تتسربل التعريفات الماهوية لثقافات العالم الثالث بالرداء الفضفاض لفضيلة مقاومة الإمبريالية الثقافية الغربية، فإن النسويين في العالم الثالث وآخرين يعارضون المعايير والممارسات السائدة؛ إذ يتم

إدراجهم خطابيا في إطار «الخائنين للثقافة» و«عملاء الإمبريالية الغربية». وعلاوة على هذا، غالبا ما تقوم الصور الماهوية لـ «الثقافات والتقاليد القومية» بدورها في تبرير ما يحل بالأقليات الدينية والعرقية وأعضاء الطوائف الخاضعة اجتماعيا والفقراء من استغلال وهيمنة وتهميش؛ ويتم استخدامها لإلغاء مختلف المطالب السياسية بالعدالة والمساواة والحقوق أو بالديموقراطية بوصفها رديفا لـ «الفساد السياسي» الذي أحدثته «الأفكار الغربية» (Mayer 1995، Howard 1993). غالبا ما نجد لهذه المناشط مثالا ساطعا في الخطاب السياسي أو المناورات اللذين يأتيان من الحركات السياسية الأصولية والمحافظة.

وإذا سلمنا بأن التعريفات الماهوية للثقافة غالبا ما تنتشر بطرق ضارة بمصالح العديد الجم من أعضاء المجتمعات القومية المحلية، بما فيها مختلف جماعات النساء، فسوف أحاج بأن النسويين، بتحديهم لمثل هذه التعريفات، إنما يقامرون مقامرة كبرى. إن المنظورات النسوية بعد - الاستعمارية القابلة للبقاء يعوزها الانخراط في إعادة التفكير بشأن الصور الذائعة لـ «الثقافة الغربية» ولثقافات العالم الثالث المختلفة، بدلا من أن يساعدوا على تكرارها وترديدها بما يفعلونه من تسطيح المقاومة السياسية للهيمنة والتدخل الغربيين، عن طريق الخلط بينها وبين التصورات الماهوية لـ «الاختلاف الثقافي»، و«الحفاظ على الإرث الثقافي».

مناورات الماهوية الثقافية والتحديات النسوية

حاولت في الجزء السابق أن ألفت الانتباه إلى أوجه تماثل بين الماهوية الثقافية والماهوية الجنوسية، وأن أحلل السبب الذي يجعل بعض المحاولات النسوية لتفادي الماهوية الجنوسية تسفر عن تكرار للماهوية الثقافية. وكذلك أقمت الحجة على أن التصورات الماهوية للثقافة تفرض على برامج العمل النسوية في العالم الثالث مخاطر محددة. وفي هذا الفصل سوف أركز على سياقات العالم الثالث وأقدم بعضا من المناشط التي هي في الغالب (وليس حصرا) تنتشر كثيرا عن طريق الأصوليين لتكرر وتعيد التمثلات الماهوية للثقافة التي هي ضارة بمصالح المرأة. وكذلك سوف

أضع تحديدا لبعض «التحركات – المضادة» التي قد تمهد السبيل أمام نسوية العالم الثالث لتحدي مثل هذه الصور الماهوية للثقافة. إذ أفعل هذا، يحدوني الأمل في أن أعين أساليب للتفكير بشأن «الاختلافات الثقافية» مناهضة للماهوية، وأعتقد أنها أساليب تخدم كثيرا المنظور النسوي التقدمي بعد – الاستعماري.

ثمة استراتيجية فعالة وشاملة لمقاومة الماهوية الثقافية، ألا وهي تنمية موقف «يستعيد التاريخ والسياسات» لينشر صورا تاريخية لـ «الثقافات». إن الصور الماهوية للثقافة تمثل «الثقافات» كما لو كانت معطاة بحكم الطبيعة، توجد في العالم بوصفها كيانات متمايزة ومنفصلة بشكل دقيق، وتستقل تماما عن مشاريعنا للتمييز بينها. تنحو هذه الصور نحو محو واقع مفاده أن «الحدود» بين «الثقافات» تراكيب إنسانية، تتبع أصول معالمها من تباينات مختلفة كائنة في رؤى العالم وطرق الحياة، فهي تمثيلات ثاوية في غايات سياسية مختلفة وتعمل على ترويجها. إن التمثيلات الماهوية للثقافة تحجب حقيقة مفادها أن التصنيفات أو التشخيصات التي تُستعمل في الوقت الراهن لتمييز أو تشخيص «ثقافات» معينة هي نفسها ذات منشأ تاريخي، وأن ما نقوم بتفريد شخصيتها وانتقائها، بوصفها «ثقافة واحدة»، كثيرا ما تتغير عبر الزمن.

يستطيع النسويون المناهضون للماهية أن يواجهوا هذه الصورة الماهوية للثقافة عن طريق التأكيد على الفهم التاريخي للسياقات، وعلى أن ما تؤخذ في الوقت الراهن على أنها «ثقافات معينة» قد جرى اعتبارها وتعريفها بوصفها هكذا داخل تلك السياقات. لنأخذ مثالا، وهو الصورة السائدة لـ «الثقافة الغربية»، بوصفها تبدأ مع الإغريق، ولعلها تبلغ ذروتها المعاصرة مع الولايات المتحدة، أما المنظور التاريخي فسوف يسجل أن الإغريق القدامى لم يعرّفوا أنفسهم بوصفهم جزءا من «الثقافة الغربية»، ويبدو أن هذا اللقب لم ينشأ إلا مع تقدم الاستعمارية الغربية، ومن الأرجح أن «الثقافة الأمريكية» كانت في مبدأ الأمر تتمايز عن «الثقافة الأوروبية»، التى جرى استيعابها وتمثلها بوصفها «الثقافة الغربية»، وفي هذا يشير قاموس أكسفورد الإنجليزي المختصر إلى أن استعمال مصطلح «غربي»

للإشـــارة إلـــى أوروبا في تميزها عن «الشـــرق» أو «المشـــرق» بدأ حوالي العام 1600، وهذه شـــهادة على أصوله الاستعمارية. وأيضا سوف يتحقق المنظور المناهض للماهوية من أن كثيرا من النصوص والمصنوعات اليدوية والممارســـات التي يمتد مداها من العصور القديمة إلى العصور الحديثة، والتي تُصنّف في يومنا هذا على أنها «ثقافة هندية» قد صُنِّفت بـ «جملتها» تحت تصنيف كان زمان نضجه هو مرحلة الاستعمارية البريطانية. يتصل هذه التصنيـــف بالتوحيد التاريخي بين مجموعـــة متنوعة من المقاطعات السياســـية فـــي قلب «الهنـــد البريطانية»، وهذه الوحدة هـــي التي مكنت التحدي القومي للاســـتعمارية من الانطلاق بوصفـــه «هنديا»، وأن يدعم مطالبه بالحكم الذاتي على أساس «الثقافة القومية» (Narayan، 1995). وعلى هذا ســـوف يؤكد الفهم المناهض للماهوية على أن التصنيفات التي تعلـــن «انتقاء» «ثقافات» معينة ليســـت محض توصيفـــات نذيعها لتفريد كيانات متميزة بالفعل. والأحرى أنها تشـــخيصات تعسفية تماما ومتبدلة، تتصل بمشـــاريع سياسية مختلفة لها دواع مختلفة لتمييز إحدى الثقافات عن الأخرى. ليست الثقافات كيانات متفردة بشكل سابق على أي توالٍ لها، ثم جرى بعث الحياة في أســـمائها لتغدو مجرد تصنيفات، بل هي كيانات يعتمد تفردها على عمليات خطابية معقدة ترتبط بالأجندات السياسية.

عـــلاوة على ذلك، يحتاج هذا الحس التاريخـــي أيضا إلى الانتباه إلى عمليات تاريخية وسياســـية من خلالها يتأتى وضع قيم معينة وممارسات معينة في موضع ما هو مركزي أو حاســـم لـ «ثقافة» معينة. غالبا ما يسير هذا على وجه الدقة عن طريق صب قيم معينة وممارسات معينة في قالب «العناصر البنائية والمركزية» للثقافة لكي نميزها عن «الثقافات الأخرى». وبدلا من أن ننظر إلى مركزية قيم أو تقاليد أو ممارسات معينة لأي ثقافة معينة على أنها معطاة، فإننا نحتاج إلى تتبع العمليات التاريخية والسياسية التي من خلالها جرى حسبان تلك القيم أو التقاليد أو الممارسات على أنها مكونات بنائية مركزية لثقافة معينة.

إمكانية الاســـتفادة النســـوية من هاتين الحركتين كلتيهما يتضح على أفضل نحو عن طريق مثال عيني. وســـوف أركز على ممارســـة الســـاتي

(إحــراق التي مات زوجهــا)، وأن وضع التضحية بالأرامــل على المحارق الجنائزية لأزواجهن في موضع بنائي كمكون محوري من مكونات «الثقافة الهندية» في العهد الاستعماري شاع وذاع في الخطاب السياسي للأصوليين الهنــدوس المعاصرين؛ بوصفه رمزا مقدســا لـ «المــرأة الهندية الفاضلة»، حتى لو كانت التضحية بالأرملة رمزا مقدســا، ولكنها اختفت كممارســة. ثمة ســؤال مهم يريد النســويون طرحه، وهو: هذا الطقس المعين بوصفه مــن «التقاليد الهندية المركزيــة»، والذي لم يعد يشــغل الغالبية العظمى من المجتمعات المحلية الهندوســية، ودع عنك المجتمعات الهندية بأسرها، وأصبح قدرا اســتثنائيا وليس روتينيا للأرامل حتى في المجتمعات المحلية القليلة التي تمارســه، كيف ولماذا جرى اعتباره مكونا محوريا من مكونات الثقافة الهندية؟ تكمن الإجابة في مساجلات معقدة حول هذه الممارسات دارت في القرن التاســع عشر بين المســتعمِرين البريطانيين وبين النخبة الهندية التي وضعت الساتي كـ «تقليد هندي محوري وأصيل»، وهي عملية لها وصف شــائق في كتاب لاتا ماني Lata Mani «التقاليد المثيرة للجدل: مساجلة حول الساتي في الهند المستعمرة Contentious Traditions: The Debate on SATI in Colonial India (1987)». ونتيجة لهذه المساجلة، بات الساتي معروفا للبريطانيين والهنود معا، لمناصريه ومعارضيه من كلا الجانبــين، كـ «حالة كناية» أصبحت رمزا لـ «الثقافة الهندية» يفوق الحياة بشــكل يعلو جذريا على واقع ممارســته المحدودة. وأصبح الســاتي، حتى بالنسبة إلى العديد من المصلحين الهنود المعارضين لممارسته، رمزا ساميا لـ «النسائية الهندية المثلى» يدل على نبل الأنوثة والتفاني من أجل الأسرة، غير المعهود من النساء الغربيات.

يســاعد هذا التاريــخ الاســتعماري لمعرفة لماذا أصبح الســاتي رمزا سياسيا بارزا لـ «الثقافة الهندية»، ومتاحا للأصوليين الهندوس اليوم لكي يعملــوا على الإعلان عنه وإذاعة أمــره. على أي حال يمارس هذا التاريخ الاســتعماري فعله أيضا بشكل يلقي حجب الغموض ويخفي دوره في إنتاج الســاتي بوصفه «تقليدا هنديا محوريا». إنه يمارس هذا الفعل لكي يجعل «من الطبيعي» أن يحتل الســاتي منزلته بوصفه «جوهر التقاليد الهندية»،

مما يعنـــي ضمنا أن هذه المنزلة كانت واضحـــة ومعطاة قبلا، وأن الطعن الاستعماري اللاحق مجرد توصيف وتأكيد للمنزلة وليس خلقا لها. وأسفر هذا عن قبول بغير تمحيص للســـاتي بوصفه «تقليدا هنديا أصيلا»، يمكن فقط تقويمه بأنه «تقليد جيد ذو قيمة أخلاقية»، أو بأنه «تقليد سيئ شنيع أخلاقيا». يحمل هذا الوضع تهديدا بتبديد التحديات السياســية لصميم وضع الســاتي كـ «تقليد هندي مركزي». وكان النســويون من ذوي الخلفية الهندية ضمن الأصوات القليلة المساعدة على جعل صميم منزلة الساتي كـ «تقليد هندي» موضع بحث وتساؤل، عن طريق الحفر والتنقيب في السياق التاريخي الاستعماري، الذي «أنتج» له هذه المنزلة (Mani 1986؛ Kumer 1994، Oldenberg 1994).

وكذلـــك تلقي الصور الماهوية غيـــر التاريخية للثقافات حجب الغموض على مـــدى ما ينظر إليه بوصفه بنائيا في «ثقافة» معينة، وبوصفه محوريا في مشـــاريع «المحافظـــة الثقافية» المتغيرة على مر الزمـــن. وهكذا، غالبا ما تعتمـــد التصورات الماهوية للثقافة على الصـــورة التي تعرض الثقافات بوصفهـــا «معطاة»، ليس فقط بل أيضا «معطاة بشـــكل ثابت لا يتغير». وإذ تلقي حجب الغموض على واقع التغير التاريخي والتحديات السياسية التي تشـــتبك معها الثقافات، فإن هذا يعزز الصورة السكونية «الثابتة» للثقافات المعينة، حيث تبدو «قيمها وممارســـاتها وتقاليدها»، وبالمثل تماما حسبها لما تومئ إليه ثقافتها وما تستلزمه «المحافظة» عليها... يبدو كل هذا في مأمن من التاريخ. وأحسب أن الرؤية النسوية المطعمة بالتاريخ والمضادة للماهوية تتطلـــب منا أن نتعلـــم كيف ننظر إلى الثقافات بوصفهـــا أقل تصلبا وأكثر عرضة للتغير عما تبدو عليه في الصور التي تصفها في الأعم الأغلب.

نسوية العالم الثالث لها العديد من التحليلات المفيدة في لفت الانتباه إلى الأعضاء المسيطرين في ثقافة ما، وكيف أنهم كثيرا ما يرحبون بتغيير أو تجاهـــل ما كان يُعتبر، فيما ســـبق، «ممارســـات ثقافيـــة مهمة»، وعن طـــوع وطيب خاطر يغيرون أو يتخلون عـــن جوانب مختلفة، من مثل هذه الممارســـات حين يكون ذلك مناســـبا لهم، لكنهم يقاومون ويعترضون على تغيرات ثقافية أخرى. التغيرات التي تلاقي مقاومة الأعضاء المســـيطرين

هي تلك التي تنحو نحــو وضع يهدد وجوه القوة الاجتماعية المخولة لهم، وهــي غالبا ما تكون التغيرات المتعلقة بمنزلــة المرأة وجودة حياتها. على سبيل المثال، ثمة كتاب أولينكا كوزو – توماس Olayinka Koso-Thomas الذي يكشــف عن واقع الأمر في سيراليون، إذ يتمثل في أن سائر طقوس الشروع والتدرب، التي كانت مقدمات تقليدية لختان الإناث، وتستغرق من عام إلى عامين، قد أُسـقطت لأن الناس لم يعد لديهم الوقت ولا المال ولا البنية التحتية الاجتماعية اللازمة لهذه الطقوس. ومع هذا لاتزال صميم ممارســة البتر، مجردة من مجمل سياق الممارسات التي اعتادوا على أن يكون مغلفا بها، ينظر إليها بوصفها مكونا حاســما من مكونات «التقاليد المحافظة»، مع التعتيــم على درجة التخلي عن جوانب أخرى من التقاليد (Koso-Thomas 1987، 23). وأعتقد أن التحديات النســوية لما جرى ترســيمه على أنه «الممارســات الثقافية التقليدية» في حاجة إلى الانتباه لمثل هذه التحركات المتمثلة في مجاز مرســل علاقته جزئية، حيث تتقدم أجزاء من الممارسة لتتخذ وضع الكل، لأن مثل هذه التبديلات تخفي دائما مختلف التغيرات الاجتماعية الملموسة.

هذا التبديل المعتمد على علاقة جزئية يفتح الباب أمام ممارسة ثقافية تغيرت تغيرا جذريا كي تتنكر في صورة «ممارسة لا تتغير ومحل للمحافظة الثقافية»، ويمكنه كذلك أن يلقي حجب الغموض نســبيا على تغيرات في «الممارسات التقليدية» ليست محل جدال، لكن لها آثار ضارة بشكل هائل. مثلا، في حالة ختان الإناث في سيراليون، يبدو أن اختفاء فترة التأسيس والإعداد قد عدّل هذه الممارســة إلى الأســوأ. انخفض سن تنفيذ عملية البتر بشــكل كبير. والآن تُجرى هذه العملية للبنات في سن الطفولة وليس في سن المراهقة، مادامت الفتيات لم يعدن في حاجة إلى بلوغ السن التي يتمكن فيها من تعلــم طقوس وتلقي تدريبات جرى الاعتياد على اعتبارها جوانب تدخل في بنية هذه الممارســة (Koso-Thomas 1987، 23). إن التفهم والتوصيف النقديين والسياسيين لمثل هذه الحقائق المتعلقة بالتغير الثقافي لهو مكون أساسي لطعن النسوية في الأجندات السياسية المعتمدة على التصورات «الماهوية للثقافة».

التفات النسوية إلى مثل هذه الجوانب للتغير الثقافي يمكن أن يساعد في جذب الانتباه لعملية أوسع، أسميها «وضع العلامات الانتقائية»، حيث يقوم أصحاب السلطة الاجتماعية بترسيم تغيرات معينة ملائمة في القيم والممارسات، بوصفها تتفق مع «الحفاظ على الثقافة»، بينما يتم ترسيم تغيرات أخرى بوصفها «خسرانا ثقافيا» أو «خيانة ثقافية» (Narayan، 1997). يلعب نشر «وضع العلامات الانتقائية» دورا فعالا في تيسير التصورات الماهوية للثقافة لأنه يسمح للتغيرات التي توافق عليها الجماعات المهيمنة اجتماعيا بأن تبدو متفقة مع قيم جوهرية، أو مع صلب الممارسات في الثقافة، في حين يجري تصوير التغيرات التي تتحدى الوضع الراهن على أنها تهدد «الحفاظ على الثقافة». انتباه النسوية إلى «وضع العلامات الانتقائية» يمكن أن يساعد في التشديد على أن أولئك الذين يملكون السلطة الاجتماعية كثيرا ما يهجرون التقاليد أو يعملون على تعديلها حينما يناسبهم ذلك، وكثيرا ما يفعلون هذا بطريقة تجعل هذه التعديلات لا تبدو على أنها حالات من «التغير الثقافي»، وبمعزل عن المساجلات الاجتماعية حول «الحفاظ على الثقافة». يمارس «وضع العلامات الانتقائية» فعله في سياقات العالم الثالث، حيث نجد أن تحول العديد من الجماعات إلى المسيحية لا يثير وخزا للضمير بشأن «التغريب» أو «المحافظة على الثقافة»(*)، بينما يستمر التمسك بتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى كأمر يقوم من أجل «الحفاظ على الثقافة». وتعرض حركة طالبان في أفغانستان تعسفا مماثلا؛ إذ يسيطر عليها هاجس إجبار النساء على العودة إلى «مكانهن التقليدي»، ولكن يبدو أنها لا تجد حرجا في الاعتماد الضخم على عتاد التسليح الأجنبي، أو المصنوع في الغرب للحفاظ على سلطة الدولة.

الحساسية لـ «وضع العلامات الانتقائية» يمكنها، أيضا، من أن تجعل النسويين قادرين على جذب الانتباه إلى تغيرات حادة حدثت في حيوات النساء وفي ممارسات تؤثر في المرأة، في سياقات قومية مختلفة، وقد جرى اعتبارها استشكالية، ولكن قطاعات عريضة من السكان اعتبرتها

(*) هذه الإشارة الجريئة جدا من المؤلفة، تتجسد في حالة جنوب السودان الذي انفصل بأسره اجتماعيا وثقافيا وسياسيا واقتصاديا من دون أي وخز للضمير. [المترجمة].

تعديلات ثقافية مقبولة. مثلا، شرائح مختلفة من النخبة الهندية اعتبرت التعليم العام للإناث، في مبدأ الأمر، إشكالية ثقافية، وعلى مدار ما يقرب من جيلين تغير هذا، بحيث لم يعد التعليم مسموحا به فقط، بل أصبح القاعدة الفعلية لبنات تلك العائلات. نسبة عالية من البورجوازية الهندية الآن لم تعد تؤيد «تقليد» تزويج الفتيات بمجرد وصولهن إلى سن البلوغ، لكنها لاتزال تثير شبح «الخيانة الثقافية»، حين تتحدى بعض بناتها تقليد الزيجات المرتبة. تبين هذه الأمثلة كيف يمكن أن يظل تكبيل المرأة بالمسؤولية الأساسية لـ «الحفاظ على الثقافة» نسبيا أمرا ثابتا، حتى لو تغير على مر الزمن ما يجب أن تفعله المرأة لـ «الحفاظ على الثقافة». تلقي هذه الأمثلة الضوء على كيفية تمكين المنظورات النسوية حينما تجتمع انتقادات آثار «تقاليد» معينة مناوئة للمرأة، مع موقف نقدي تجاه الصور اللاتاريخية والماهوية لتلك «التقاليد».

أشكال معدلة «تقدمية» للماهوية الثقافية

تناضل النسوية في العالم الثالث ضد صور مختلفة من الأصولية السياسية، وكثيرا ما تتكفل بمواجهة التصورات الماهوية للثقافة التي تصب الأصوليين في قالب «المدافعين عن الثقافة الوطنية والتقاليد»، وتصور أنصار النسوية في العالم الثالث على أنهم خونة للثقافة أفسدهم إغواء «القيم الغربية». على أي حال، ليس الأصوليون وحدهم هم الذين يسهمون في نشر الصور الماهوية للثقافة. إن الذين يشغلون مجالا واسعا من المراكز في الطيف السياسي يرفعون لواء التصورات الماهوية للثقافة. وأيضا نجد أشخاصا تقدميين، من الغرب ومن العالم الثالث، يصدّقون أحيانا دون تمحيص على التصورات الماهوية لما تكونه «الثقافة الغربية» أو «ثقافة معينة في العالم الثالث». وكشأن العديد من التصورات الأيديولوجية، فإن القبول الواسع للأفكار الماهوية عن الثقافة ينتج عن مدى الجلاء في ظهور هذه الأفكار أمام القطاع الأعظم من الناس. تستطيع هذه الأفكار تغذية تفكير الناس من دون أن تكون هي ذاتها موضوعا للتفكير. ونتيجة لهذا، ليس من الضروري أن يكون نسويو العالم الثالث أنفسهم في مأمن من

الصـــور الماهوية للثقافة، خصوصا التصورات الماهوية بشـــأن الفوارق بين «الثقافـــة الغربية» و«ثقافات معينة في العالم الثالث». وقد أُقيمت الحجة، مثلا، بالخطابات النسوية التي تقر بأن «مساواة المرأة» هي «قيمة غربية»، وأن امتدادها إلى ســـياقات العالم الثالث «دعوى ثقافية إمبريالية فرضها العالم الأول» (وهذا إقرار طرحته حكومات غير غربية وناشطات نسويات في ســـياق أعمال مؤتمـــر العام الدولـــي للمرأة فـــي 1975)، ومخاطرة باستنساخ مفاهيم «ماهوية للثقافة».

ويمكـــن أن نجد مثالا آخـــر للماهوية الثقافية المنبثقـــة عن قطاعات مـــن الطيف السياســـي، وذلـــك في مجادلة النســـويين وســـواهم، في أن «حقوق الإنســـان» مفهوم غربي بحيث يشـــكل امتداده للعالم الثالث فرضا غير مشـــروع لـ «القيم الغربية». مثلا، أنكر أدمانتيا بوليس وبيتر شـــواب مشـــروعية توظيف القيم الثقافية الغربية للحكم على مؤسسات الثقافات غيـــر- الغربية، وأكدا أن فرض معايير مأخوذة من الإعلان العالمي لحقوق الإنســـان على مجتمعات العالم الثالث إنما هو شوفونية أخلاقية وانحياز للمركزية الإثنية (Pollis and Schwab، 1979). تشكل مثل هذه الدعاوى حالات استشكالية للماهوية الثقافية.

ويقينا، الإقرار بأن «المساواة» و«حقوق الإنسان» إنما هما «قيم غربية» قد تعقد أمرهما بفعل حقيقة تاريخية مفادها أن المبادئ الغربية بالمساواة والحقـــوق قد وُجدت على مـــدى عقود من الزمان بمعيـــة تأييد العبودية والاســـتعمار، وأن تلك المســـاواة والحقوق قد جرى إنكارها عن النســـاء، وعـــن الأقليات العرقية والدينية والإثنية داخـــل الأمم الغربية، وفعليا عن كل رعايا الأراضي المســـتعمَرة. وفقط كنتيجة للنضال السياســـي من قبل هذه الجماعات المختلفة المهمشـــة في الســـياقين الغربي وغير الغربي معا راحت مبادئ المســـاواة والحقوق يُنظـــر إليها تدريجيـــا بوصفها منطبقة عليهـــم أيضا. وعلى ذلك يمكن أن يحاج المرء بأن مبادئ المســـاواة وحقوق الإنســـان ليســـت ناتجا خالصا من «نواتج الإمبرياليـــة الغربية»، إنما هي نـــاتج مهم من نواتج ذلك الكفاح والنضال ضـــد الإمبريالية الغربية. كثيرا ما كانت تصورات المســـاواة والحقوق معالم مميزة في مثل هذه الأشـــكال

من النضال، وطويلا ما جعلت نفسها جزءا لا يتجزأ من مفردات الكفاح والنضال السياسيين في العالم الثالث. أما المزاعم القائلة إن المساواة والحرية هما «قيم غربية»، فإنها تخاطر بطمس الدور الحيوي الذي أدته مثل هذه التصورات ولاتزال تؤديه في تلك الحركات المناضلة (Narayan 1993؛ Mayer 1995). وبشكل عام، نادرا ما تكون أصول ممارسة ما، أو مفهوم ما، محدودة بحدود نطاق ملاءمته. إن استعارة أفكار الآخرين وممارساتهم ومصنوعاتهم الفنية وتقاناتهم وتمثلها ونقلها عملية تحدث في كل مكان، ومن الصعب جدا أن يكون العالم الثالث فريدا في هذا. ومع مرور الزمن تم تمثُّل كيانات غير أوروبية في قلب «الثقافة الغربية»، تشمل بنودا متنوعة، مثل البارود والبوصلات والمسيحية والقهوة.

إن المزاعم النسوية بأن «المساواة» و«الحقوق» هما «قيم أوروبية» لتخاطر أيضا بترديد خطاب جماعتين من الناس، على الرغم من اختلافاتهما الأخرى، يتشاركان في تميزهما بأنهما يعاديان الأجندات النسوية. الجماعة الأولى هي ما سوف أسميها «أنصار تفوق الثقافة الغربية» وتتمثل أجندتها في رسم صور براقة لـ «الثقافة الغربية»، وتمارس فعلها عن طريق الزعم بأن أفكار المساواة والحقوق والديموقراطية، وما إليه من «أفكار غربية» تثبت أخلاقيات الغرب وتفوقه السياسي على سائر الثقافات «الأخرى» (Bloom 1987؛ Schlesinger 1992). أما الجماعة الثانية فهي الأصوليون في العالم الثالث الذين يتشاركون في وجهات نظر أنصار تفوق الثقافة الغربية بالقول إن مثل هذه الأفكار جميعها «أفكار غربية». يعرض الأصوليون هذه النظرة لكي يبرروا الزعم القائل إن هذه الأفكار «تصورات أجنبية غير ملائمة»، تُستخدم فقط من أجل «التغريب ونزع أصالة» عن الأهلين في العالم الثالث، ويستخدمونها قناعا لانتهاكاتهم لحقوق الإنسان، ولإخماد العمليات الديموقراطية مما يخفونه في عباءة الحفاظ على الثقافة (Howard 1993؛ Mayer 1995).

ومن المؤكد أن النسويين في العالم الثالث لديهم تخوفاتهم المشروعة بشأن طريقة تفهم بعض النسويين الغربيين لتصورات «مساواة المرأة» وتفريغها من مضمونها. ولديهم قلقهم المشروع من أن بعض الأجندات

النسوية الغربية، بشـأن حقوق الإنسان، قد تتجاهل أو تغض الطرف عن مشـكلات واهتمامات جماعات مختلفة من النساء في سياقاتهن الوطنية. وعلى أي حال، فإن الإمسـاك بزمام مثل هـذه الصراعات والاختلافات لا يكـون في أغلب الأحـوال عن طريق دمغها بأنهـا اختلافات بين الفهم «الغربـي» وفهم «العالـم الثالث» لتلـك المفاهيم. وبإيجاز شـديد ميزت سوشـيتا مازمدار مخاطر نشـر مثل هذه الحـركات الماهوية؛ حتى حين تمييز الصراعات والاختلافات الأصيلة بين النسويين الغربيين والنسويين في العالم الثالث.

> كان عقد السـنين الذي كرسـته الأمم المتحـدة للمرأة إشـكاليا بالنسبة إلى تضامن النسـاء العالمي. يخطئ كثير من النسويين في الولايات المتحدة وأوروبا في تصور مفاهيم للطبقة والإثنية وحقائق السياسـة الدولية؛ فراحوا يرددون أقوالا استعمارية نمطية عن أمم العالم الثالث، كانت تفصيلا إلى أقصى حد على قد النسـاء من تلك الأمم، وفي الغالب لـم يبذلوا جهدا للتفرقة بين أهداف السياسـات الأجنبية لحكوماتهم القومية وبين أهـداف حركة المرأة العالمية. أما نسـاء العالم الثالث، من جانبهن، فقد وجدن - عن صواب - أن هـذا محل للاعتراض، وانسـحبن إلى موقف خاص بالعالم الثالث، مفعم برفض النسوية كبنية غربية، مُغفِلاتٍ حقيقةً مفادها أنه لا يوجد مثل ذلك الشـيء المسمى «المرأة الغربيـة»... مثـل هذا مددا للحدوس الذكورية الشـائعة، الآتية من الليبراليين واليسـاريين فـي أمم العالم الثالث، بأن حركة النساء كانت بشـكل ما إنضاجا لاغتراب الأنثى في اقتصاد السـلع وغير ذات صلة بالروح الجمعية في أمم العالم الثالث (Mazumdar ،1994 ،268 - 69).

إنها تأويلات لأفكار، كالحقوق والمساواة، لا تعير اهتماما لمآزق ومواطن ضعف أعضاء الجماعات المهمشـة اجتماعيا، بمن فيها النساء، مثل هذه التأويـلات لا تنبثق فقط من السـياقات الغربية؛ فعلى سـبيل المثال نجد

الجناح اليميني من الحركات الأصولية في سياقات العالم الثالث يستخدم أفكار الحقوق والمساواة من أجل الغايات الخاصة به (Hasan 1994، xix). وفي يومنا هذا ثمة عدد لا بأس به من الرؤى السياسية المثيرة للمشكلات تعبر الحدود القومية والجغرافية، تماما كما تعبرها الرؤى السديدة. وأعتقد أن النسويين ينفعهم كثيرا التحليلات التي تبين طرقا محددة تجعل تفسيرات معينة للحقوق والمساواة غير ملائمة، بدلا من التأويلات التي تنتقد تلك التصورات بأنها «غربية».

وعلاوة على هذا، نجد تنازعا حادا حول تصورات، كالحقوق والمساواة داخل السياق الغربي وسياقات العالم الثالث معا، ونتج عن هذا صعوبة تعيين رؤية «غربية» واحدة أو رؤية «العالم الثالث» الواحدة، أو الرؤية «الهندية» الواحدة لتلك المفاهيم (Kiss 1997). توجد الاختلافات حول مغزى ومضامين وتطبيقات هذه المصطلحات داخل السياق القومي الغربي، وداخل السياق القومي للعالم الثالث، مثلما يوجد تقاطع بينهما. وفي أعطاف هذا العدد من مجلة هيباثيا يشيع كشف سوزان أوكين (*) النقاب عن الصراعات التي خاضتها، ولاتزال تخوضها لمراجعة مبادئ حقوق الإنسان لكي تأخذ في اعتبارها مواطن ضعف الجنوسة النسائية في السياق الغربي وسياق العالم الثالث كليهما (Okin 1998). وتوعز تحليلاتها بأن ثمة تفاهمات لحقوق الإنسان ضارة سياسيا، ومفيدة سياسيا في السياقين كليهما.

وإني لأناصر بشدة رغبة أوفيليا شوته - وهي أيضا منشورة على صفحات هذا العدد - في منظور بعد - استعماري نسوي يعترف بحقيقة الاستعمارية والحروب ضده (Schutte 1998). أن النسوية بعد - الاستعمارية تملك أسبابا وجيهة لمعارضة الكثير الجم من إرث الاستعمارية، وبالمثل تماما معارضة الأشكال الجارية من الاستغلال الاقتصادي والهيمنة السياسية على المستوى العالمي من جانب الأمم الغربية. علي أي حال، لا أحسب أن أجندة من هذا القبيل قد تستفيد كثيرا من موقف غير نقدي

(*) نلاحظ أن هذا المقال كان منشورا في أحد أعداد مجلة هيباثيا. على العموم هذا الكتاب يتضمن أيضا دراسة سوزان موللر أوكين وكذلك دراسة أوفيليا شوته. ومن أجمل جمالات هذا الكتاب الحوار الداخلي البناء بين مجموعة الكاتبات. [المترجمة].

يهيل التراب على قيم وممارســات لأنهـا تبدو بمغزى ما «غربية»، ولا هي تســتفيد من الاندفاع الأهوج نحو الرفع من شــأن قيم وممارسات، لأنها تبدو «غير غربية». إن ديباجة الخطاب السياســي الذي تســتقطبه القيم «الغربيــة» و«غير الغربية» تخاطر بإلقاء حجــب الغموض على الأجندات السياســية والاقتصادية التي يجري تنفيذها بالتعاون بين نخب معينة في الغرب وفي العالم الثالث، وإلى أي حد تنتقص من حقوق العديد الجم من المواطنين وجودة حياتهم في الســياق الغربي وسياق العالم الثالث كليهما. مثل هذا الاســتقطاب يصرف الانتباه عن واقع السياســات التي يحركها ترافق ناتج عن دعم غربي اقتصادي وعسكري لأنظمة حكم وحشية وغير ديموقراطيــة في العالم الثالث، ينهال عــن كثير منها طوفان من الخطاب البياني «المناهض لما هو غربي حفاظا على الثقافة»، حتى وهي غارقة إلى المناكب في التعاون الاقتصادي والعسكري مع الدول الغربية.

إن الخطاب البياني السياسي الذي تســتقطبه القيم «الغربية» و«غير الغربية» لخطر ماثل في ســياقات العالم الثالث، حيث الأجندات التقدمية والنســوية كثيرا ما تطعن في السياسات المدعومة من قبل القوى الغربية، وكذلك من قبل النخب المحلية والدول القومية. لا بد من أن يضع النسويون في اعتبارهم أن كون القيمة أو الممارســة «غير - غربية» (سواء من حيث أصولها أو من حيث ســياق انتشــارها) لا يعني أنها ضــد الإمبريالية أو ضــد الاســتعمارية، فضلا عن توافقهــا مع الأجندات النســوية. وكذلك يجب أن يتذكر النســويون أن كون القيمة أو الممارســة «غربية» من حيث الأصول لا يعني أنها لا تســتطيع القيام بدور في خدمة الأجندات النسوية المضادة للاستعمارية، أو بعد - الاستعمارية - كما أفصحت مناقشة أوكين للخطاب العالمي لحقوق الإنسان (Okin، 1998).

النسبوية الثقافية والماهوية الثقافية

يقع العديد من النســويين تحت إغراء اعتبار النســبوية «سلاحا ضد الطغيــان الفكري»؛ لأنهم يقاســمون لوريان كود الإحســاس بــأن «البينة واضحــة على أنها أفضل من البدائل الإمبرياليــة التي لا تعترف بحدود»

(Code1998). نسويون كثر يعتبرون النسبوية ترياقا يشفي من «التأكيد على التماثلية الكونية» التي تسمح لأولئك المتميزين «على الزعم من امتلاكهم القصة الوحيدة الحقيقية» (Code1998). تبدو النسبوية مفيدة في كبت جماح ميول النسوية إلى الحديث نيابة عن ومن أجل النساء حيثما كن أو - بشكل مختلف - الحديث عنهن كما لو كن «مثلنا تماما». أوافق على أننا يمكن أن نواصل الخوض في التحليلات النسوية حتى نجد بعضها يغفل الاختلافات بين النساء، مما ييسر الافتراض الضمني «بأنهن مثلنا تماما» من دون العناية الكافية باختلافاتهن.

وكما أشارت مناقشاتي في الجزء الأول من هذا المقال، أجدني على أي حال مترددة في أن أقتصر على وضع هذه المشكلة التي تمثل مصدر قلق محوري في التحليلات النسوية المعاصرة على قدم المساواة مع ظاهرة «الإمبريالية الثقافية»، بما هي كذلك. وجانب مما يجعلني أتوقف عن المعادلة بينهما هو إحساسي بأن «الإمبريالية الثقافية»، كما كانت تمارس فعلها في عصر الاستعمار لها منطق مختلف تماما، فقد كان منطقا ينكر أن الآخرين بالنسبة إلي «يماثلونني تماما»، بدلا من أن يؤكد هذا. لست أرغب في إنكار أن أجندات القوى الاستعمارية تطلبت شيئا من إسقاط «التماثلية» على الشعوب المستعمَرة. كانت «الرسالة الحضارية» للاستعمارية، تتضمن تحويل «البدائيين» إلى المسيحية ومشروعا لترسيم سكان المستعمرات في قلب الاقتصاد الأوروبي والترتيبات السياسية الأوروبية، وقد انطوت بالفعل على افتراضات بشأن أشكال من «التماثلية» تستطيع تمكين أولئك السكان من الاستفادة من أن «يصبحوا مثل الغربيين» بتلك السبل. ومهما يكن الأمر، فحتى هذه الإسقاطات للتماثلية تنطوي على النظر إلى الآخرين فقط بوصفهم «نماذج للمثيل القاصر» (Lange 1998). من دون هذا الاختلاف المتمثل في «القصور»، قد تتقوض دعائم احتياج سكان المستعمرات للوصاية الاستعمارية من الدول الأوروبية. كانت المماثلة مجرد إمكانية مفترضة ضمنا في المستعمَرين؛ لتدل على قدرتهم على الاستفادة من «التقدم» الذي يسبغه الحكم الاستعماري.

وفيمـــا أعتقد، كان النزوع الاســـتعماري والتوق العـــارم إلى الحديث «نيابة عـــن الآخرين ومن أجلهـــم»، واقتناع المســـتعمِرين بأنهم «أصحاب القصة الواحدة الحقيقية»، مشـــتبكا هذا جميعه اشتباكا وثيقا مع الرؤى التي تؤكد أن الآخرين المســـتعمَرين يختلفون عن الأنا الغربية وأدنى منها. أجـــل يمكن أن تكون فرضيـــات «التماثلية» هي الســـمة المميزة لواحد من الاتجاهات الاستشكالية التي تمسك بخناق التحليلات النسوية المعاصرة، ومـــع هذا أراه خطأ جســـيما أن نأخذ هـــذا «الافتـــراض للتماثلية» على أنـــه الملمح الوحيد الـــذي يحدد معالم «الإمبرياليـــة الثقافية»، حين يكون «افتـــراض الاختلاف» قد لعب هو الآخـــر دورا جوهريا. وأعتقد أن إغراء النســـوية المدفوعة بالرغبةِ في تفـــادي الإمبريالية الثقافية يضعف كثيرا حين التســـليم بأن «فرضيات الاختلاف»، مثل «فرضيات التماثل» انتشرت كلتاهما بســـرعة ونفـــاذ من أجل غايـــات ثقافية إمبرياليـــة. وكذلك كان «التأكيد على الاختلاف الثقافي» مميزا للمشـــروع الاستعماري أكثر كثيرا من ذلك التلويح بـ «التماثلية»، إنه تأكيد يســـاعد على مداراة أوجه شـــبه مؤســـفة مع المركزية الإثنية والمركزية الذكوريـــة والنزعة الطبقية والنزوع الجنســـي الغيري، والأشكال الأخرى الخلافية من المركزية، والتي كثيرا ما عمت وسادت كلا الجانبين من هذا «التقابل» المتكرر بين «الثقافة الغربية» و«الآخرين» العديدين غيرها.

يشدد تحليلي تشديدا على مدى اعتماد الولايات الاستعمارية، وبالمثل رؤى الأصوليين المعاصرين في العالـــم الثالث، على صور تتمركز حول «اختلافات ماهوية» بين الثقافة الغربية وثقافات معينة في العالم الثالث. وبقدر ما تشارك الأشـــكال المختلفة من النســـوية في هذه الصور الاستعمارية لـ «الاختلافات الماهويـــة» بين الثقافات، تغدو النســـوية خطرا وليســـت ذخـــرا للأجندات النســـوية. ثمة تمثيلات لـ «ثقافات» معينة في العالم الثالث تروقها التصورات النســـوية القائلة «إن قيمي وأســـاليبي في الحياة تتميز عن قيم وأســـاليب الآخرين الغربيين، وتشكل هويتنا القومية وأصالتنا»، وقد بيّن تحليلي السابق كيف يمكن أن تكون ذات خطورة على مصالح جماهير غفيرة من النســـاء في العالم الثالث، ولا تقل عن خطورة «الإصرار على التماثلية الكونية».

ترتكن أشكال عديدة من النســبوية على صورة لـ «الثقافات» انتقدتها فيما ســبق بأنها ماهوية ثقافيا، وهي صورة تبدو فيها الثقافات مترسمة بشكل أنيق دقيق ومتميزة بعضها عن بعض، وسابقة بهذا على كل خطابيات لاحقة تبدو؛ وفي هذه الصورة لا يبدو الإصرار على «الاختلاف» المصاحب لـ «إنتاج» ثقافات «متمايزة» مثيرا لمشكلات؛ ويُفترض أن المكونات المحورية أو البنائيـــة لـ «ثقافة مـــا» «معطاة كثوابت». وأعتقـــد أن مثل هذه الصور النســبوية للاختلافــات الثقافية غيـــر دقيقة تجريبيا، ومســيئة لمصالح واهتمامات النســويين بعد - الاســتعماريين. والنسوية بعد - الاستعمارية المضادة للإمبريالية بدلا من أن تعتنق النسبوية، فإن الأفضل لها وما ينفعها حقا هو الاســتجواب والمســاءلة النقدية لتخطيطات «الاختلاف الثقافي» الذي يرســم حــدودا فاصلة بين «الثقافــة الغربية» ومختلــف «الثقافات غير الغربية». وتلك المســاءلة سوف تكشــف عن أن كلا الجانبين من تلك الثنائيــة كان، إلى حــد كبير، حصيلة عمليات أَمْثلة إجمالية، جرى ســتر وضعها المتخيل بركام من النشــر الأيديولوجي لتلــك الثنائية عبر التاريخ الاستعماري وبعد - الاستعماري.

إن الملاحظات الســابقة تملي حيثيــات تجعلني غير مقتنعة بموقف لوريــان كــود الــذي يولي الاعتبــار لتعريــة وتجريد موطن الســيادة لـ «النســبوية... التــي قد لا تكون قــادرة على إنجاز كل شــيء، ولكن من الواضح أنها أفضل من البدائل» (Code 1998). والصراعات السياسية للنسوية في العالم الثالث يضنيها كثيرا الوعي بأن ثمة عددا من «مواطن الســيادة». بعض هذه المواطن ليست للســادة الغربيين، بل تقع في قلب المؤسســات المحلية، بينما البعض الآخر ذو أعمال ومآثر شديدة التعقيد بحيــث يصعب تحديد مجــال ما هو للســادة الغربيين وما هو للســادة المحليين. وفي محاولات النســويين في العالم الثالث لتعرية وتجريد عدد من «مواطن الســيادة» تلك غالبا ما يكتشــفون أن صورا من النســبوية الثقافيــة قد احتلــت موقعا مهما في عتاد الســادة المحليين؛ مما يجعل النسويين عرضة للهجوم بأنهم «خونة للثقافة تم تغريبهم»، وأنهم واقعون تحت وطأة افتقاد التقدير لـــ «تقاليدهم» والاحترام لـ «ثقافتهم». يكفي

صور النسبوية الكثير الذي أنجزته في تقوية قبضة مجموعة متنوعة من السادة. لا يستطيع النسويون أن يقتصر عطاؤهم على التحذير من المزاعم «الكونية»، بل لا بد من أن يبحثوا عن فهم مختلف الاستخدامات الأيديولوجية الخطيرة التي يمكن أن تطرحها أشكال الزعم بـ «الكونية» والزعم بـ «النسبوية» على السواء.

أني لأقيم الحجة على أن المطلوب فعله من النسويين بعد - الاستعماريين ليس تأييد «النسبوية الثقافية» بل مقاومة مختلف أشكال الماهوية الثقافية، بما فيها الأشكال النسبوية. وعطفا على الاستراتيجيات التي ذكرتها فيما سبق، مطلوب من النسويين أن يقاوموا الماهوية الثقافية عن طريق الإشارة إلى التعددية الداخلية، اختلاف الآراء والشقاق حول القيم، والتغيرات الجارية في الممارسات التي تحدث في المجتمعات المحلية التي تشكل فعليا الدول القومية الحديثة. هذا النقد للماهوية الثقافية من شأنه أن يطيح بالفكرة القائلة إنه في هذه المسألة ثمة شيء ثابت لا خلاف عليه يمكن تعيينه بأنه «الثقافة الهندية» أو «الثقافة الأفريقية» أو «الثقافة الغربية». ويمكنه أن يمضي قدما من خلال تحدي «صورة العالم» التي يفترض صدقها بعض الصور من النسبوية: أي أن ثمة جماعا محددا اسمه «الثقافات المختلفة»، كل منها متسقة داخليا ومتجانسة، ولا تختلف إلا مع «الثقافات الأخرى».

الموقف الذي أناصره لا ينكر وجود «الاختلافات الثقافية» في حد ذاتها. ومن الحمق إنكار أن ثمة ممارسات توجد في سياقات معينة ولا توجد في سياقات أخرى، وقيم يجري رفع لوائها في أماكن دون الأخرى. الأحرى أن الموقف الذي أناصره ينكر أن «الاختلافات الثقافية الفعلية» تناظر بدقة «الجماع» الذي يجري الآن تعيينه بأنه «ثقافات منفصلة»، أو يفصح عن ذاته عن طريق توزعه عبر «ثقافات» معينة. موقفي يشدد على أن كل السياقات الفعلية المعاصرة مفعمة بالمساجلات والشقاقات السياسية بشأن ممارساتها وقيمها، وترفض أن تخول أيا من المنظورات منزلة «التمثيل الأصيل» والوحيد لرؤى وقيم ثقافة معينة. إن إسقاط الصورة المتخيلة عن «الاختلافات الماهوية»، فيما يوعز به موقفي، حريّ به

أن ييسر لنا أن نأخذ في اعتبارنا تعددية الاختلافات الحقيقية في القيم والمصالح وفي رؤى العالم، التي تشق طريقها عبر السياقات المعاصرة القومية والعابرة للقوميات. وأعتقد أن ما قامت جاغار بتحليله من تبادل أشكال الخطاب النسوي بين المجتمعات المحلية المختلفة (Jaggar1998) يمثل مواقع حاسمة لتوضيح طبيعة وأهمية التعددية في الاختلافات الفعلية التي قد تمثل معالم الأجندات النسوية في السياقات القومية المختلفة، من حيث أنها تفسح في المجال لمعارضة التصورات الماهوية لـ «الاختلافات الثقافية».

وبينما اتخذ موقفا نقديا من صور معينة من «الاختلافات الثقافية» تكمن في أعماق أشكال محددة من النسبوية الثقافية، فإن الصورة المعارِضة التي أطرحها لا تكفي للإجابة عن تساؤلات مهمة عديدة تنشأ في المناقشات الفلسفية التي تدور حول النسبوية. ويبقى موقفي لا - أدريا، مثلا بشأن السؤال حول ما إذا كان ثمة فئة واحدة من القيم، دقيقة أنيقة مكتملة وكونية، ينبغي أن يوافق عليها الجميع، بيد أنه موقف متفائل في آفاق صنع العديد من القيم التي تغذي السياسات التقدمية والأجندات النسوية، بما هو مجدٍّ وفعال في سياقات عالمية مختلفة.

وأود أن اختتم حديثي بإيضاح الروابط بين نقدي للماهوية الثقافية وموقفي عن «عموميات» حول الثقافات. فحين تناقش أوكين مسألة ماهوية الجنوسة، تحاج بأن «النقد النسوي المضاد للماهوية في بعض الأحيان يتطرف إلى حد إنكار إمكان إقرار أي تعميمات بشأن النساء» (Okin 1998). فهل الالتزام بمعارضة الماهوية الثقافية ينطوي على التزام بالنظرة المتطرفة القائلة إنه لا تعميمات على الإطلاق يمكن إقرارها بشأن «الثقافات»؟ ورأيي أنه لا النزعة المضادة للماهوية في الجنوسة، ولا النزعة المضادة للماهوية في الثقافات تستلزمان حظرا مطلقا للتعميم، لأن التعميمات ليست جميعها على قدم المساواة من حيث إثارة المشكلات. وإني لأزعم بأن ثمة اختلافات كبيرة بين التعميمات، كما في الاستشهادات الخطيرة التي قدمتها موهانتي (Mohanty 1991)، مثلا التعميم: «الدعارة لاتزال مجال العمل الأساسي إن لم يكن الوحيد للنساء

الأفريقيـات»، وتعميم من قبيل البيان الصـادر عن لجنة القضاء على كل أشـكال التمييز ضد المرأة الذي ينـص على أن «التمييز لايزال قائما ضد النساء في جميع أنحاء العالم، فيما يتعلق بالاعتراف بحقوقهن الفردية في المجالين العام والخاص، والتمتع بهذه الحقوق وممارستها، ولايزال النساء يتعرضن لأشكال عديدة من العنف» (Bunch 1994، 35).

التعميم الأسبق كاذب تجريبيا، ليس فقط، بل أيضا هجومي وخطير. أمـا التعميم اللاحق فيمكن إقامـة الحجة على صدقه، وهو أيضا مفيد سياسيا في لفت الانتباه لحقوق الإنسان في مجال العنف ضد المرأة الذي يحدث في العديد من السـياقات القومية. النوع الأخير من التعميمات لا يسـتلزم، ولا ينبغي أخذه على أنه يستلزم، غياب التنوع داخل السياقات القومية وعبرها في صور انتهاكات حقوق الإنسان التي تواجه مجموعات مختلفة من النسـاء. أما الزعم القائـل إن كل مجتمع محلي ينبني فعليا عن طريق علاقات الجنوسـة التي تشمل أشكالا معينة من إخضاع المرأة الاجتماعـي والجنسـي والاقتصادي فيبـدو أنه تعميم مفيد سياسـيا؛ وأيضا يفسـح في المجال للالتفات إلى اختلافات وخصوصيات السياق فيما يتعلق بمتاعب جماعات مختلفة من النسـاء. وأعتقد أن البنود التي تتضمنها قائمة مارتا نصباوم للقدرات والوظائف الإنسـانية المهمة هي الأخرى تعميمات من النوع الأخير، لأنها قصدت أن تكون القائمة «يسمح تصميمهـا في حد ذاته بعزو توصيفـات عديدة لكل مكون من مكوناتها» (Nussbaum 1995، 93).

ولا أعتقـد أن الاتجاه المضـاد للماهوية في الجنوسـة، وفي الثقافة، ينطوي على معارضة مسطحة لكل التعميمات، وبدلا من هذا ينطوي على التزام بدراسـة دقتها التجريبية وفائدتها السياسـية على السـواء، أو ما ينطـوي عليه من مخاطرة. ونادرا ما يمكن التعبير عن أجندات سياسـية فعالـة، كتلك المتعلقة بحقوق الإنسـان من دون الالتجـاء إلى درجة معينة مـن التجريد، تُمكِّن من الإفصاح عن أوجه تشـابه بارزة بين المشـكلات التي يعانيهـا أفراد مختلفون وجماعات متباينـة. ومن ناحية أخرى يبدو أنه مـن الممكن أن نجادل في صدق الحاجة إلى تصوير ختان الإناث على

أنه «ممارسة ثقافية أفريقية»، أو تصوير قتيلات المهور أو التحرش المتعلق بالمهور على أنه «مشكلة النساء الهنديات» بطرق تحجب حقيقة مفادها أنه ليست كل «النساء الأفريقيات»، أو كل «النساء الهنديات»، يواجهن هذه المشكلات، أو أنهن لسن يواجهنها بطرق متماثلة، أو بطرق تمحو المعارضات والطعون المحلية على هذه المشكلات.

إنني أرفع لواء منظور مضاد للماهوية لا يؤيد الرأي القائل إن وجود «اختلافات» ثقافية أو «اختلافات» أخرى يجعل كل وأي نوع من التعميمات، أو الدعاوى الكونية مشكوكا فيها جميعا على قدم المساواة. يطرح كوام أنطوني أبيا نقطة مفيدة، عندما يذكرنا بأنها «سمة مميزة لأولئك الذين يتخذون موقف مناهضة الكونيات العامة لكي يستخدموا مصطلح النزعة الكونية، كما لو كانت تعني النزعة الكونية الزائفة... إن الذي يعترضون عليه حقا - ومن ذا الذي لا يعترض؟ - هو وضع سيادة المركزية الأوروبية كنزعة كونية» (Appiah 1992، 58). وأود إضافة أن العديد من الصور الماهوية لـ «الثقافة الهندية»، وما يماثلها مما قمت بنقدها، إنما هي صورٌ مما يمكن أن نسميه «نزعة الخصوصية الزائفة»، وهي مثلها تماما تمثيلات مهيمنة لـ «ثقافات معينة» تحجب «النزعة الخصوصية» بشأنها حقيقة مفادها أنها تعميمات مثيرة للمشكلات عن سياقات معقدة ومتباينة في دواخلها. وإلى جانب ذلك، فإن النصح بالولوج في خضم العديد من «الاختلافات» يصعب معه تجنب الوقوع في أسر كونية توصيات إرشادية معينة، ولا توجد أجندة سياسية يمكنها تجنب التقييمات المعيارية العامة لأهمية وثقل أنماط معينة من «الاختلافات».

ومع التسليم بالأخطار الضخمة على الأجندات النسوية التي تطرحها أشكال مختلفة من النزعة الماهوية الثقافية، فإني أعتقد أن المهمة الملحة والمهمة للمنظور النسوي بعد - الاستعماري تتمثل في تطوير المنظور النسوي الملتزم بالنزعة المضادة للماهوية بشأن «النساء» وبشأن «الثقافات» على السواء. ومثل هذا المنظور لا بد من أن يستخلص المشاريع النسوية للولوج في الاختلافات بين النساء، ويميز بينها وبين الفهم الماهوي والفهم

الاستعماري والفهم بعد - الاستعماري المثيرة جميعها للمشكلات في تفهم «الاختلافات الثقافية» بين الثقافة الغربية وبين «الآخرين» بالنسبة إليها. هذا المقال مساهمة في مشروع التفكير حول النسوية المعاصرة، وكيف يمكن أن تقاوم الصور الراسخة والماهوية لـ «الثقافات» ولـ «التناقضات الثقافية» بين «الثقافة الغربية» و«ثقافات العالم الثالث»، وتخضعها للمساءلة النقدية (*).



(*) أود أن أزجي الشكر إلى جنيفر تشرش وساندرا هاردنغ وجيم هيل وتينا شتا وسوزان زلوتنيك لمساعدتهم الكريمة في مسودات مختلفة من هذا المقال.

6

«إنها ليست فلسفة»

أندريه ناي

المرأة، المواطن المحلي، الآخر: الكتابة بعد - الاستعمارية والنسوية. بقلم ترينه ت. منه - ها، منشورات جامعة إنديانا، 1989.

فكر النسوية السمراء: المعرفة والوعي وسياسات التمكين. بقلم باتريشيا هيل كولينز، نيويورك: روتلدج، 1991.

المناطق الحدودية، الفتاة المستيزية الجديدة. بقلم غلوريا آنزالدوا، سان فرانسيسكو: أنت لوت بوكز، 1987.

الإشارات والأغاني والذكرى في الأنديز. بقلم رجينا هاريسون. أوستن: منشورات جامعة تكساس، 1989.

«توصلنا لنظرية من أجلك! النظرية النسوية والإمبريالية الثقافية ومطلب **صوت المرأة**». بقلم ماريا سي. لغونز و إليزابيث في. سبلمان، المنتدى الدولي السادس لدراسات المرأة (6) (1983): 573 - 81.

«صلب ماهية الفلسفة، إعادة ابتكار التفكير الملائم لعالم متغير»

ناي

«البنويـــة/ ضـــد البنيوية وفاعل تحت القمع، بقلم ماريا ســـي. لغونز.
جريدة الفلسفة 87 (10) (1990) : 500 - 7.
«اللهو والترحال في العالم والمعرفة الودودة»، بقلم ماريا ســـي. لغونز.
هيباثيا 2 (2) (1987): 3 - 19.

العديد من العناوين المذكورة عاليه لا يحتاج الفلاســفة النســويون إلى مراجعتها. إن لها قيمتهــا كمقررات جامعية، فضلا عن قيمتها المثبتة في مساقات النظرية النسوية والفلسفة النسوية، وكذلك لها قيمتها في النظم البينية لمســاقات الدراســات النسوية. وفي الوقت نفســه، واصل العديد من الفلاســفة، رجالا ونســاء معا، إبداء اللامبالاة إزاء اقتراح بضم هذه الدراســات إلى النصوص الفلســفية في المقررات الدراسية للميتافيزيقا أو الأخلاق أو الإبستمولوجيا، رافضين هذا بقولهم «إنها ليست فلسفة».

ومع تحفظات مماثلة كان الأرســطيون في جامعات العصور الوسطى يثبطــون عزائم زملائهم عن الخوض في مناقشــة عمــل ديكارت المنطلق بخيلاء، وكذلــك تجاهل الأكاديميون الألمان الوضعيــة المنطقية في دائرة فيينــا، وفي الوقت الراهــن يعرض بعض الفلاســفة التحليليين عن فكر النســوية والتعدديــة الثقافية بوصفه مجرد «سياســة». ومع أننا لســنا البتــة بصــدد إضفاء تمييز قاطع بين ما هو فلســفة وما ليس بفلســفة، فإن مثل هذه الأشــكال من الرفض تمثل معلما بارزا من معالم الفلســفة ككيان فكري دائما ينطلق قدما في إطار ســيرورة إعادة التعريف. ويمكن القول إن صميم أصل الفلســفة يكمن في جدل التشكيك الذاتي والتجديد الذاتي، وهذا منذ أن واجه سقراط مزاعم السفسطائيين بأنهم «يعرفون» بوضع بديل أكثرتواضعا هو «حب المعرفة». كثيرا ما يأتي التشكيك الذاتي وإعــادة التعريف من خارج الحدود الملائمة للفلســفة. ســقراط مثلا كان يقدم اســتعارات مجازية من الحرف والمهن (*) لتوضيح الشروط الملائمة للفضيلة. وقد ارتكن جون لوك إلى الفيزياء النيوتونية كمقاربة مســتجدة للمعرفة. وفي آونة أحدث، يســتعمل فلاســفة العقل فــي مرحلة ما بعد الحــرب العالمية الثانية نظريات الذكاء الاصطناعي لتقديم أنموذج للعقل.

(*) أشهر تعبيرات سقراط المجازية في هذا الصدد، قوله إن أمه قابلة تمتهن توليد النساء، وهو بدوره يمتهن توليد الأفكار والتعريفات من نفوس الرجال. [المترجمة].

علـــى أي حال، يمكن نســـيان هـــذا التاريخ حين نكـــون واقعين في قبضة باراديمات [نماذج إرشـــادية] فلسفية معينة عميقة الجذور. ولعل هذا هو الوضع الآن في الفلســـفة الأكاديمية في العالم المتحدث بالإنجليزية، حيث يجري أحيانا الاستمســـاك القطعي بفرضيات قبلية معينة بشـــأن هدف الفلسفة الملائم ومناهجها السديدة.

ليس الغرض من هذا المقال طرح عمل جديد ليوضع في دائرة اهتمام القراء بل الأحرى التأمل في الانقسام المستمر بين المواد التي تلهم الفلاسفة النسويين باستبصارات مستجدة وشريعة الفلسفة الراسخة الجارية الآن. وحتى عندما يأتي مصداق على هذه الشريعة من إحدى صور الفلسفة في التاريخ الفكري التي أمكنها أن تتســـتر على مصادر شـــخصية أو سياسية للحكمـــة الفلســـفية أو تعطي امتيازا للعلم بوصفـــه المعرفة التي لا معرفة سواها، فسوف يظل من معالم الفلسفة وجود عوامل متغيرة غير مستقرة. إن مجـــرد الإصرار على ما هو فلســـفة «حقيقية» أو «صلبة» مقابل ما هو «مجرد» شـــعر أو علم اجتماع أو مذكرات شخصية أو سياسة، لهو في حد ذاته تجديد لإمكانية أن تظل ثمة إعادة بناء أخرى للفلسفة.

الأعمال الفكرية للنســـويات التي نســـتعرضها هنـــا يمكن أن تؤخذ كتبيان لطريقة تتجلى بها أشـــكال من الفكر في مراحل التغير الفكري، ليس داخل أو خارج انشـــقاق متعين بين من هم فلاسفة ومن هم ليسوا فلاسفة، بل على أعتاب إعادة تعريف «حب الحكمة». ما هو على المحك أكثـــر من مجرد تخصص أكاديمي. إن الفلســـفة طوال تاريخها الطويل المتنوع المثير للجدل، جعلت نفســـها معنية بالبنود الأساسية في الحياة الإنسانية: هوية الذات، طبيعة الواقع، إمكانية المعرفة. وكثيرا ما تومئ أو تعكس التغيرات في الباراديمات الفلسفية تغيرات جذرية في طريقة تصور ما هو إنســـاني وما هو واقعي. وفـــي الوقت الراهن نجد الواقع الخائلي [الافتراضي] (*) والعوالم الممكنة والذكاء الاصطناعي يدفعان الفلاســـفة التحليليين إلى تنقيح وتوسيع فرضياتهم المنطقية والعلمية.

(*) يشـــيع وضع «الواقـــع الافتراضي» كترجمة لـــ «virtual reality» الـــذي يتخلق في عوالم الحواســـيب والإنترنت، ولكن يبدو «الواقع الخائلي» وهو المقابـــل الذي طرحه د. نبيل علي عبر سلسلة عالم المعرفة هو الأفضل والأدق والأدعى لعدم الالتباس. [المترجمة].

وأزعم أن ما هو أكثر جذرية وأهم في دلالته التاريخية، الاستعراض الوارد هنا لمراجعات الكاتبات لرؤى ناجمة عن خبرات أسيوية أو أفروأمريكية أو لنساء وافدات من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة الأمريكية. قد يهمل طلاب الجامعات الذكور من الطبقة الوسطى في دراستهم من أجل مطاردة امرأة من الواقع «الخائلي» في النطاقات المتاحة لمستخدمين متعددين، وقد يتخيل كتاب الخيال العلمي عوالم يوتوبية تعمل بواسطة حواسيب عملاقة، وقد يتصور علماء العلوم المعرفية المخ كبرنامج عمل يستنسخ ذاته، بيد أن تكنولوجيا المعلومات التي تلهم بمثل هذه التأملات مجرد جانب واحد من جوانب تغير أعمق في الحياة الإنسانية. وبات التقوقع في جيوب فكرية أو عرقية أو إثنية أو ثقافية مستحيلا في عالم هو قرية معولمة. لم يعد من الممكن أن نضع وفقا لشفرة ثقافية وحيدةً مهيمنة تعريفا لما هو الإنساني، وما هو الفكر، وماذا في معرفة الحقيقة. ولم يعد من الممكن نبذ اختلاط الألسنة والأفكار بوصفه «بربرية»، «بدائية»، «فطرية». إن ترينه وكولينز وآنزالدوا وسبلمان ولغونز يتحدثن إلى هذا الواقع الجديد، وليس إلى واقع عالمي خائلي.

يجسد عمل ترينه مينه - ها الفجوات بين التخصصات المتعددة التي كثيرا ما تنبثق منها نظرية جديدة. وتماما مثلما باتت الأخلاق مع سقراط مطعمة بالصور العقلانية للهندسة الإقليدية، أو زاد ديكارت من اختلاط أمواه الميتافيزيقا الأرسطية فخلطها بفيزياء غاليليو، أو استخدم الوضعيون المناطقة مناهج البحث المعملي لإزاحة قرون من التأملات المثالية، فكذلك تستكشف ترينه في (المرأة.. المواطن المحلي.. الآخر) روابط بين الأنثروبولوجيا والنقد الأدبي والتحليل النفسي والفلسفة، والتقاليد الشفاهية المحلية من الأقاصيص والسرديات. وفي فاتحة فصلها الأول، «تعهد من صندوق مرايا الكتابة» (Commitment from the Mirror – Writing Box)، نجد إلزاما بنظرية سقراط «اعرف نفسك». إن الأنماط الشرائعية للتفكير والتعبير يمكنها أن تحول دون التأمل الذاتي، وهي تخلق تنظيرا يدّعي

أنه تقرير محض لا يصدر عن شخص معين أو زمان محدد، لا يخضع للتفنيد إلا بلغته الخاصة به. وليس هذا - كما تحاج ترينه - إلا وهما. الكاتبة، سواء في الفلسفة أو الأنثروبولوجيا أو الأدب، تكتب بوصفها ذاتا لها تاريخ، سواء أقرت بهذا أم لا، إنها على وعي بذاتها كذات كاتبة. هذا الوعي التأملي المنعكس يتم استبعاده من حيث المبدأ بواسطة التأسيس الفلسفي الراهن لسيمانطيقا الصدق النظري، بينما هو صميم ماهية الكتابة عند ترينه. الكاتبة ليست إنسانا آليا وهي واعية بهويتها ككاتبة ومسائلة إياها. إنها دائما على خلاف مع لغتها، وهي ناقدة في علاقتها مع ما تنتجه، ولا يعنيها في علاقتها مع قرائها إلا الجودة فيما تكتب.

صميم ماهية الكتابة المدروسة عند ترينه، وبالتالي التنظير المدروس أو التفلسف المدروس، هو الانشغال بالمعضلات المتمثلة في تشابك التفاعلات الاستشكالية الواردة عاليه. تمر المرأة، من حيث هي كاتبة، بخبرة الحرية في تعريفها لنفسها، بيد أنها تتحمل أيضا المسؤولية الوجودية التي ترافق تلك الحرية. يجب أن تكون الكلمات هي وسيطها، كلمات تتشكل أجروميتها وأسلوبها في الممارسات ودوافعها، وغالبا ما تكون مغتربة عن إحساسها بذاتها وبالعالم الذي تحيا فيه. وربما يكون السؤال عن الجمهور سؤالا أكثر صعوبة. الهدف من الكتابة، سواء فلسفية أو شعرية، هو التعبير عن الذات، لكن ليس من الواضح كيف يمكن أن يتحقق التعبير عن الذات بطريقة لا ينجم عنها تشيؤ أو انسحاق أولئك اللاتي تكتب لهن أو عنهن. كيف يمكن ألا تكتب المنظرة فقط لقلة من الزملاء في دائرة أكاديمية نخبوية مغلقة، بل تكتب إلى «الناس» وعنهم - ناس ليسوا من أمريكا الشمالية، ناس ملونون، نساء وكذلك رجال؟ تستخدم ترينه مثالا لمصطلح شائع في التنظير الماركسي والسياسي. يزعم المُنظر الماركسي أنه يكتب لـ «الجماهير»، لكن هذا التجانس التعميمي لـ «كادر» العمال المنصاعين للتعليم ماذا يعني بالنسبة إلى العلاقة بين قادة الطبقة الوسطى في الثورة البلشفية، والذوات الذين سيجري «إعادة تعليمهم» من أجل الارتقاء بمواصفاتهم؟

تواصـــل ترينه تطوير هـــذه التســـاؤلات في الفصـــول اللاحقة حول الأنثروبولوجيا كلغة للهيمنة الغربية (*)، و«سياسة الاختلاف» الراهنة التي تشـــيع في الدوائر النسوية، وســـبل تدعيم وتقويض الصور الفوتوغرافية للمواضيع النصية المتكررة. إنها تستكشـــف مختلـــف صور التفاوض التي تحدث حالما تســـتجمع أصوات مختلفة من الحقبة بعد الاستعمارية القوة والاقتناع بتحدي السلطات القائمة.

هذا مثير للاهتمام. لكنه ليس فلسفة، أم أنه فلسفة؟ تخوض ترينه في تأمل العلاقات التبادلية المعقدة بين الذوات الفردية التي تتحدث من أماكن فريدة ومعينة في المكان والزمان، وبين الأشـــكال النحوية والخطابية التي يرتكن إليها المعنى في لحظات خاصة من تاريخ الفكر، العلاقات التبادلية بـــين المتحدثين/ الكتاب والســـامعين/ القراء. وســـوف أزعم أن المســـائل الفلســـفية التقليدية حول طبيعة النفس والواقـــع والمعرفة، إنما هي ثاوية فـــي هذه التأملات. والأكثر أهمية علـــى أي حال، هو أن ترينه تلامس ما أعتبره صلب ماهية الفلسفة، أي إعادة ابتكار التفكير الملائم لعالم متغير.

أما باتريشـــيا هيل كولينـــز Patricia Hill Collins في عملها «فكر النسوية السمراء» (Black Feminist Thought) فتتجه مقاصدها نحو اهتمامات فلسفية مماثلة من منظور الخبرة الأفروأمريكية. كيف يمكن للنســـاء الأفروأمريكيات أن يتفهمن موقفهن، ويعبرن عنه بمصطلحات تحمل المعنى، ويشيدن المعرفة الضرورية لحل مشكلات المجتمع المحلي الأســـمر؟ في فصلها الختامي «نحو إبســـتمولوجيا نسوية ذات مركزية أفريقيـــة» (**)، توجز كولينز النتائج التي توصلت إليها: يمكن أن يوافق الجميـــع على أن المعرفة بالمجتمعات متعـــددة الثقافات ضرورة مطلقة، ونحـــن جميعا لا بـــد أننا نحيا فعليا في مثل هـــذه المجتمعات، على أن

(*) في أن الإنثوبولوجيا لغة للهيمنة الغربية أو صراحة وبوضوح أكثر هي وجه آخر للاستعمار، ربما تفيد الإشـــارة إلـــى كتاب جيرار لكلـــرك «الأنثروبولوجيا والاســـتعمارية»، وقد ترجمه إلى العربية د. جورج كتورة. [المترجمة].

(**) يبدو تعبير مركزية - أفريقية Afrocentric ثقيلا على الأســـماع ومرفوضا وطائشـــا عن الهدف، فالهدف هو نقض ورفض وتفكيك كل وأي مركزية، وليس أن نســـتبدل بالمركزية الغربية مركزية أخرى. [المترجمة].

السـؤال هو كيف يمكن الحصـول على هذه المعرفة؟ إبسـتمولوجيات القرن العشـرين التجريبية المنطقية لا تكفي. هل يمكن تعريف مفاهيم مثل مجالات القيمة لأشـياء محصورة، محددة سـلفا ثم القيام بمسح كمـي وإحصائيات للتحقق؟ هل يمكن تعريـف العنصرية بقائمة مغلقة من السـلوكيات المحتملة ثم إجراء الاختبار من أجل هذه القائمة؟ وهذا الذي يجري تعريفه أنه الجريمة السـمراء هل يمكن ربطه بمثول الأسر التـي يعولها واحد فقط من الأبوين، لنصل إلى اسـتنتاج مفاده أن حل الأزمة في المناطق الحضرية المتاخمة هو إجبار النساء السوداوات على الزواج ومعاقبة الاتصال الجنسي غير الشرعي؟

توحـي كولينز بأن هذا النوع من المعرفـة التي طورها علماء العلوم الاجتماعية البيض ودعمتها الإبسـتمولوجيات الفلسفية بعد الوضعية الراهنة لا تحيط بواقع «تجربة إقصاء» النسـاء السوداوات. وبدلا منها تقترح كولينز مصادر أخرى للمعرفة: المقابلات الشـخصية، الموسيقى الشـعبية والأدب الشـعبي، المحادثة، والحوار. وبدلا من أن يبني العالِمُ نظرية مأخوذة من الآخر أو من أفكاره هو الواضحة المتميزة، فإنه حين يخـرج بالمعرفة من هاتيك المصادر سـوف يحتاج إلـى تقنيات جديدة، وهي تقنيات شـرعت في تطويرها منظرات إبسـتمولوجيات نسويات أمثال سـاندرا هاردنغ ولوريان كود وهلـين لونغينو وإيفلين فوكس كيلر (Keller 1985؛ 1991، Harding 1986؛ 1991، Code 1987؛ 1992، Longino 1990). التقنيات التي تسعى إليها كولينز لا تفرض المقولات على الواقع ولا تضع برامج قبلية لموضوعات المصلحة البشرية. وسـوف تتطلب أشكالا من إقرار الصحة ومن التحقق، لا تسمح بتسلل القوالـب النمطية مرتدية ثوب الوقائع، ولن تسـتخدم هوامش الخطأ المصطلـح عليهـا لتهرب من الوقائـع النافية. وفي موقع المسـاجلات الأكاديميـة العقيمة بين الخبراء الذين يفترضون مفاهيم مشـتركة، لا بد أن تعبر هذه التقنيات الفجـوة بين النظرية والخبرة العينية، وتبادر بالحوار بين المنظورات البديلة والمتضاربة.

هـل هذا ليس فلسـفة؟ مجرد علـم اجتماع؟ وفي هـذا أليس علم اجتمـاع رديئـا؟ مرة أخرى أقتـرح نظرة ثانية. تعرض فلسـفة المعرفة الراهنـة لامبالاة مثيرة للدهشـة إزاء ما يفعله العلمـاء في واقع الأمر. في مقابل هذا، ربما لا يدهشـنا أن العلماء فـي العادة قليلا ما يأبهون للفلسـفة الأكاديمية للمعرفة، على الرغم من أن قلة منهم لاحظت كيف أن الاسـتعارات المجازية الاجتماعية تشـكل مفاهيم فـي العلم أو كيف يمكن أن تحدد العوامل المؤسسـاتية مناهـج التحقق. كولينز مثل ترينه، كلتاهمـا تفتح نقاط تقاطع حرجة ومحتملة بين العلم من حيث هو منتج بشـري، وبين الخبرة الإنسـانية كما يجري التعبيـر عنها في القصص والموسـيقى والمحادثة. كلتاهما تشـير إلى موضع متميز لفلسفة جديدة للمعرفة تسـتطيع أن تعيد بشـكل حاسـم صياغة تفهمنا لكيفية توليد مفاهيم تسـاعد في إصلاح ظروف من قبيل التفرقة العنصرية الواقعة وإملاق ذوي البشرة السمراء.

نوعية المعرفة التي تدعو إليها كولينز ليسـت مجرد تشخيص سلبي يدين النظرية الموجودة وينقدها. ففي أصوات النساء السوداوات اللاتي تدرسـهن ثمة معرفة مطمورة، معرفة بكيفية البقاء على قيد الحياة في ظروف القمع، بالكرامة تحت قيد الإكراه، بالقوة كتواصل لبيب. تقع هذه المعرفة خارج نطاق النموذج الإرشـادي للإبسـتمولوجيا التطبيعية التي تشـيع الآن في الفلسفة، حيث التسليم بأن العقل البشري آلية بيولوجية أو آلية عمليات - معلوماتية، تتطور كمساعد للبقاء الفيزيقي. في خبرة النسـاء السـوداوات البقاء على قيد الحياة لا قيمة له من دون الكرامة أو احترام الذات؛ لا يمكن فهم الخبرة من حيث هي إنسـانية كما نفهم صراع الكائن الحي المنفرد من أجل البقاء بأي ثمن، بل نفهمها من حيث هـي هادفة إلى حياة متعـددة الجوانب قابلة لإعادة التفاوض بشـأنها بالتشارك مع الآخرين.

تعالـج غلوريا آنزالـدوا Gloria Anzaldúa وماريـا لغونز Maria Lugones بنـودا مماثلة، وذلك مـن المناطق الحدوديـة المتنازع عليها بين أهل أمريكا الشـمالية والمكسـيكيين والإسـبان والهنود والإنجليز

والتشيكانو (*). في عملها «المناطق الحدودية» تجعل آنزالدوا تصاريف الشعوب المهمشة والمقموعة للبقاء على قيد الحياة تمثل قدرة خاصة نجدها في كفاح التشيكانو للبقاء في ثقافة الإنجليز وكفاح السكان المحليين الذين واجهوا السادة الأعلين الإسبان، ومفاوضات أهل المكسيك مع الولايات المتحدة التي تفوقهم قوة بمراحل شاسعة. في مثل هذه المواقف يحتاج البشر إلى رؤية ما وراء السطح البادي، يحتاجون إلى استكناه أعمق للبنيات والنماذج التي هي دوافع الكلمات والأفعال، يحتاجون إلى وعي يشعر ويفكر في تجاوز الأفكار المسبقة وقد لا يكون قابلا للتمثيل مبدئيا إلا في الصور أو الرموز.

تربط آنزالدوا بين هذه القدرة الخاصة على الاستبصار الأعمق وبين وعي «المستيزا» (**) ومنبع ظروف ثنائية أو تعددية لغاتهم. من الناحية التقليدية، كان الفلاسفة أصحاب لغة واحدة كمسألة محسومة. لا بد من تأكيدهم على لغة مفضلة معينة لتكن الإغريقية أو اللاتينية أو الألمانية أو الإنجليزية وذلك للتعبير الواضح عن الفكر العقلاني، وإلا فإنهم يتخذون واحدا من مكونات الفكر ليجعلوه كونيا مفترضين أنه مادام عقلانيا وذا معنى، فيمكن فهمه بأي لغة وفقا لشروط السيمانطيقيات [أي علم دلالة الألفاظ] الأوروبية. وتستحضر ريجينا هاريسون Regina Harrison الغزو الإسباني لبيرو في مقالها «العلائم والأغنيات والذكرى في الأنديز» (Signs، Songs، and Memory in the Andes)، لكي تجلي كل لبس عن التاريخ السياسي والإمبريالي

(*) التشيكانو (Chicano)، وثمة إشارة إليهم في فصل سابق وسيعود إليهم فصل لاحق، هم مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية ذوو الأصول المكسيكية، أو المكسيكيون، ويغلب عليهم الفقر والعوز. وشاع استخدام هذا المصطلح - الذي يعود إلى أصول لغوية إسبانية - كناية عنهم بعد أن قاموا بانتفاضة في نهايات عقد الستينيات وبدايات السبعينيات في القرن العشرين، باحثين عن حقوقهم المدنية، وراغبين في توحيد أنفسهم على أساس أن لهم هويتهم وفنونهم وآدابهم. [المترجمة].

(**) أشرنا في هامش بالفصل الأول إلى أن مستيزا Mestiza كلمة إسبانية تشير إلى ذوي أجناس مختلطة أو أعراق متمازجة، وقد باتوا أغلبية في بعض المواطن مثل المكسيك، باحثين عن هوية متميزة. وكانوا في حقوقهم وفي مستويات معيشتهم أقل من السادة الإسبان الخلص، وفي تصنيفهم الثقافي الوطني أقل من أهل البلاد الخلص. وبشكل عام باتت المستيزية من المشاكل التي يتعين مناقشتها عند بحث تعدد الثقافات. [المترجمة].

لمثل هذا الافتراض وهو تاريخ مثير للجدال. كان المبشـــرون والإداريون الناطقون بالإســـبانية يوجههم هدف الغزو والتنصير بأي ثمن، فناضلوا من أجل التواصل مع السكان الأصليين من أهل كويتشوا (*). فهل كانت اللغة البدائية ثرية بما يكفي، وعقلانية بما يكفي، لنقل قيم المســيحية وحقائقها؟ أم كان ينبغي تدريب الوعاظ والإداريين في أراضي كويتشوا؟ هل التعبير عن المفاهيم المســيحية بلغة كويتشـــوا يدنسها بالخزعبلات البدائيـــة والنزعـــة الحيويـــة؟ أم أن تعليم الســكان الأصليين وحكمهم يكون فقط باللغة الإســـبانية؟ تتتبع هاريسون أشكال سوء الفهم وتنافر المفاهيم عبر التفاعلات الواقعية العنيفة غالبا بين الناطقين بالإسبانية والشـــعوب الأصلية، وتبين هاريســـون أن أي نظرة إلـــى بنية مفهومية بوصفها بنية كونية إنما هي نظرة ســـاذجة. يفشـــل الأوروبيون المرة تلو الأخرى فـــي تفهم الميتافيزيقـــا التوليدية لأهل كويتشـــوا القائمة على جذور من اســـتعارات مجازية للتماثل والتـــوازن الاجتماعيين. المرة تلو المرة، يصر الناطقون بلغة كويتشـــوا علـــى فهم المبادئ الأوروبية بلغاتهم هم وعوقبوا على ذلك.

أولئك الذين يعيشـــون، مثـــل آنزالدوا، في المناطـــق الحدودية بين ثقافتين، ويواصلـــون الذهاب والإياب بين عوالم لغوية، لا يســـتطيعون الخوض في الوهم القائل بوجود ميتافيزيقا عمدة. لا بد لهم من المعاناة المســـتمرة من صدمة التناطح بين أطـــر مرجعية غير متوافقة، ولم يعد من الممكن تفادي هذه الصدمة عن طريق العزلة الثقافية والعنف الذي لا يزيـــد إلا من حدة المعارضة والمواجهة، لكـــن آنزالدوا تحاج بأنه في صميـــم هذه التقاطعات الثقافية تنبثق إمكانية وعي من نوع جديد. إنه ليس وعي المنطق المغلق المتصف بالاتســـاق الذاتـــي الموحد القائم على لغـــة متفوقة أو أجرومية عمدة، بل هو وعي مســـتيزي يعمل بين عوالم مفاهيمية لها أساليب متباينة من التفكير وتتسع فيها المفاهيم وتتسامح إزاء الغموض والتناقض. أما الفكر الذي سوف يرسم في القرن الواحد

(*) كويتشوا (Quechua) الشعب الذي يقطن في المناطق الوسطى من جبال الأنديز في أمريكا الجنوبية. ويســـتخدم المصطلح نفسه للإشـــارة إلى لغاتهم الخاصة بهم، وأيضا إلى أحد أقاليم بيرو الطبيعية وهو الإقليم الذي يسكنه هذا الشعب. [المترجمة].

والعشرين خصائص النموذج النمطي لما هو إنساني فربما لا يكون هو وعي النخبة المثقفة ذات التعليم الجيد التي ترتحل لحضور المؤتمرات وتقيم في فنادق الدرجة الأولى. ربما يكون الفكر الملائم والسائد في المستقبل هو الفكر الخاص بالمستيزا عند آنزالدوا الذي يتحرك جيئة وذهابا بين الثقافات واللغات، ينمي التحليل الأعمق الضروري لردم الهوة بين الحدود المفاهيمية.

لكن، هل هذا شعر، تاريخ، سرد شخصي، وليس فلسفة؟ وهل الإجابة عن هذا السؤال واضحة؟ وتلك الاستكشافات المفاهيمية لآنزالدوا والنساء الملونات الأخريات، هل يمكن أن تقدم فلسفة جديدة، يجتمع شملها مع الخبرة في العالم؟ وبدلا من الاستمرار في تجربة تعكس هيمنة عرقية أو ثقافية عفى عليها الزمن، تأتي مثل هذه الفلسفة لتعتمد على الخبرة الفعلية لبشر اعتادوا الحراك بين لغة وأخرى وبين ثقافة وأخرى. وإذا كان الفلاسفة هم المحترفون في فيلق المفكرين، كما أشارت هنا آرندت Hannah Arendt في كتابها «حياة العقل» (The Life of the Mind)، فلعل الخبراء في الوقت الراهن ليسوا أولئك الذين يتبنون الخيالات المستحدثة للذكاء الاصطناعي أو لأمخاخ آلة تورينغ الكونية (*) في العلوم المعرفية، بل هم المستيزيون عند آنزالدوا، والفرنسيون - الأفارقة والبريطانيون - الهنود والآسيويون - الأمريكيون واللاتين - الأمريكيون [الوافدون من أمريكا اللاتينية إلى الولايات المتحدة الأمريكية].

تقدمت الفيلسوفة ماريا لغونز Maria Lugones ذات الأصل اللاتيني الإسباني(**) بسلسلة من المقالات تتتبع فيها هذا الاقتراح. وفي حوار مع إليزابيث سبلمان Elizabeth Spelman، دار العام 1983، «توصلنا لنظرية

(*) في العام 1936 وضع العالم البريطاني الشاب آلان تورينغ A.M. Turing تصميما نظريا لآلة قادرة على ميكنة المسلمات الرياضية والاستدلال الرياضي، وتلك هي آلة تورينغ. وفي الأربعينيات نجح جون فون نيومان John Von Newmann وآخرون في تجسيد آلة تورينغ فعليا باستخدام الدوائر الكهربائية فكانت نشأة الكومبيوتر. [المترجمة].

(**) خضعت المناطق الشاسعة في أمريكا الوسطى والجنوبية لحكم المستكشفين الغزاة الإسبان واحتلالهم، فباتت تعرف باسم أمريكا اللاتينية، وتتحدث باللغة الإسبانية. اصطبغت ثقافة الشعوب الأصلية بالصبغة الإسبانية، لهذا بات أهلها هم اللاتين الإسبان. في هذا الموضع تقول الكاتبة: أهل أمريكا الشمالية الإنجليز وأهل أمريكا اللاتينية الإسبان نسبة إلى اللغة المتحدثة، إن اللغة دائما هوية وثقافة. [المترجمة].

مـــن أجلــك!» (Have We Got a Theory for You!)، تستكشـــف لغونز أشـــكالا من التفلسف ليست أحادية الصوت. صوت لغونز وصوت سبلمان ذات الأصـــل الإنجليزي يندمجان وينفصلان ويتداخـــلان في اعتراف أن المـــدارك تختلف، ولكن أيضا مع اعتقـــاد بإمكان تحقيق درجات من توافق الآراء وبالتالـــي من الصدق. في هذا المقال المبكر تتجه مقاصد لغونز إلى تســـاؤلات ســـوف تواصل بحثها في عمل لاحق. ما الـــذي يمكن أن يكون دافعـــا للحوار بين امرأة ذات أصول إنجليزية من ثقافة مهيمنة وامرأة من أصول لاتينية إسبانية؟ لماذا ترحب امرأة إنجليزية باتخاذ الخطوة القلقة، بل الخطـــرة، باقتحام عالم النســـاء الملونات؟ ولماذا تخاطـــر امرأة وافدة إلـــى الولايات المتحدة مـــن أمريكا اللاتينية بالدخول فـــي حوار مع ثقافة لديهـــا كل ما يدعوها إلـــى الريبة فيها؟ وبمثابرة بالغة، تستكشـــف لغونز المضامين الأنطولوجية والميتافيزيقية لهذه التســـاؤلات. تقترح النظرية أن نمسك بلباب معنى الخبرة، لكن كيف يمكن لشخص أن يمسك بمعنى خبرة شخص آخر؟ هل من الممكن أصلا وضع نظرية عابرة للاختلافات؟ هل من الممكن أن يكون أي نمط من أنماط تنظير النســـويات البيض مفيدا أو ذا أهمية لنساء ملونات؟ مثل هذه التساؤلات تعالج مشاكل عملية في الحركة النسوية. وأيضا تتضمن أنطولوجية الذات والواقع.

تمتد تأملات لغونز إلى أعطاف مقالها الصادر في العام 1987 «اللهو والترحال في العالم والمعرفة الودودة» (Playfulness, World - Traveling, and Loving Perception). تتحـــدد هوية الشـــخص عن طريق خصائص معينـــة ماهوية أو عرضية، فهكذا تحكم ميتافيزيقا الجوهر والعرض عند أرســـطو. بيد أن لغونز تعثر على الاختلاف المميز لها، بوصفها امرأة تعبر مـــن ثقافتها الأصلية الأرجنتينية إلى الثقافـــة الإنجليزية. فهي في المنزل لاهيـــة، على أن أحدا في العالم الإنجليزي لن يعزو هذه الصفة إليها. هل يجـــب أن ننظر إلى عدم الاســـتقرارهذا في الهوية علـــى أنه من أمراض انفصام الشخصية. وتخلص لغونز إلى أن الحياة في «عالمين لهما مغزيان» مختلفان وامتلاك هويتين مختلفتين في ذينك العالمين هو الوضع الطبيعي لأولئك الذين يرتحلون بين عالمين.

لكن مع التسليم بما يمكن اعتباره تشظيا شائها، كيف يمكن أن يكون ثمة فاعل، هل يمكن التفكير في أن المرء يســتطيع أن يحدث تغييرا في العالم؟ إنها تساؤلات أبعد، تواجهها لجونز في ورقتها المقدمة إلى ندوة الجمعية الفلسفية الأمريكية (APA) في العام 1990 بشأن «الجنوسة، العرق، الإثنية». مشــكلة الفاعل لا تســتطيع حلهــا البنيوية التي تعتبر الهوية الذاتية بناء مشيدا، ولا ما بعد البنيوية التي ترى الهوية بالضرورة جزئية ومتشــظية. خبرة العامل بأنه مكبل داخل البنيات الرأسمالية أو خبــرة المرأة بأنها مكبلة في المؤسســات الذكوريــة، حقيقية بما يكفي. ولكــن حين نأخذ في الاعتبــار «التعددية الأنطولوجيــة» لعوالم المعنى المختلفة، وما يوازيها من تعددية شخصية ناجمة، تغدو الفاعلية ممكنة. المرأة التي «ترتحل» من عالم إلى عالم تشــعر بأنها إنســان مختلف في هذيــن العالمين، وتكون هكذا فعلا. لديها مقاصد ورغبات لا تبقى ثابتة مــن عالم إلى آخر. وعلى أي حال، ليــس هذا من أعراض مرض، إنها تستبقي ذاتها في العالمين المختلفين. وهذا يضعها في موضع تلقي أفعال غريبة عن البنيات الراســخة بل أيضــا تنفيذها. في اللحظة التي تعبر فيهــا من عالم إلى آخر تنعم بحرية الوجــود خارج البنيات التي تكبلها بثقافة واحدة موحدة.

يصعب تحديد المدى الزمني الذي تســتغرقه مثل هذه الاســتبصارات قبل أن تدخل بشــكل مثمر في حوار مع الدراســات الفلســفية الراسخة للهوية عبر العوالم الممكنة وللنسبوية الأنطولوجية وغموض المرجعية. ولعل المتاريــس الثقيلة تحوط بعوالم المغزى، بما فيها العالم الأكاديمي للمغزى. أســباب عديدة تجعــل أولئك الذين هم في موقع الســلطة لا يرغبون في الابتعاد عن نماذج إرشــادية راســخة. تشــدد لغونز عبر كتاباتها على أن المصلحــة الذاتية لا يمكن أن تكون هي الدافع للحوار بين عالمين، إذ يحول دونها المخاطرة في رؤية ذاتك كما يراها الآخرون، وأخطار الولوج إلى عالم لا تحصنك فيه امتيازات العرق والطبقة. وأكدت لغونز أن الســبب المعقول للارتحال بين عالمين هو الصداقة بين النســاء كأفراد التي تقهر المخاطر، وأن المصلحة الذاتية كفيلة أن تستبقينا في المنزل.

ربما كانت على صواب. وعلى أي حال، أزعم أن ثمة سببا آخر قد يدفع النساء والرجال إلى التفلسف على غرار ترينه وكوليتز وآنزالدوا وهاريسون وكوليتز وسبلمان ولغونز. لقد جرى وصف لب ما يدفع إلى التفلسف بأساليب مختلفة، لكن واحدا من الاقتراحات العتيقة جدا هو أن المجاجة تأتي من الدهشة، الدهشة من سر الوجود الإنساني ومن تعقده. التفلسف في البيئة العالمية المستجدة - التفلسف العابر للغات وللثقافات، التفلسف الذي يلائم بين تنوع الخبرة، والتفلسف الذي يرفض التضحية بالواقعة المادية على مذبح بساطة أي عالم خائلي - يملك الجاذبية العقلية الدافعة التي نجدها في ثراء المفاهيم وعمق الخبرة. ويشعر المرء بأن هذا، بكل ما يكتنفه من صعاب وأوحال، لهو الحياة الحقة والفكر الحق.



7

تشاندرا موهانتي وإعادة القيمة إلى «الخبرة»

شاري ستون - مدياتور

يبين نقد جوان سكوت بعد - البنيوي للخبرة أخطار السرديات الإمبيريقية (*) للخبرة، بيد أنه يترك النسويين من دون طريقة مفيدة للانشغال بالنصوص غير الإمبيريقية المتجهة نحو الخبرة، النصوص التي تشكل الوسيلة الأساسية في أيدي نساء كثيرات لكي يتمكّن من السيطرة على التمثل الخاص بهن. وباستخدام تحليلات تشاندرا موهانتي لدور الكتابة في المذاهب النسوية بالعالم الثالث، وضعتُ مفهوما للخبرة يقوم على ضم وإدماج استبصارات بعد - بنيوية، وفي الوقت نفسه يمكننا من قراءة سرديات النساء في العالم الثالث قراءة أكثر استجابة ومسؤولية.

«أقاصيص الخبرة كانت حيوية في الواقع التاريخي النسوي في العالم الثالث»

شاري ستون - مدياتور

(*) الإمبيريقي empiricist: هو التجريبي الخالص. [المترجمة].

على الرغم من أن النسويات، في وقت مبكر، قد أيقظن الوعي النسوي وواجهن رؤى العالم ذات المركزية الذكورية بسرديات «خبرة النساء»، فإن ثمة اتفاقا واسعا بين النسويين الآن على أن تلك الأقاصيص عن «الخبرة» مُحاقة بالإشكاليات. وكما أشارت دونا هاراوي وساندرا هاردنغ وآخرون، الالتجاء إلى الخبرة يحمل مخاطرة تطبيع مقولات مشروطة أيديولوجيًا تُشكلُ بنية خبراتنا بالنفس وبالعالم. وقد صاغت جوان ولاش سكوت J.W. Scott أقوى صورة من هذا النقد في مقالها «الدليل من الخبرة» The Evidence of Experience، الذي يجرى الاستشهاد به على نطاق واسع. تحاج سكوت بأن صميم «الذوات» التي «لديها» خبرات، قد تشكلت خبراتها من خلال الممارسات الخطابية، ومن ثم فإن الأقاصيص عن خبرات الأشخاص المهمشين (السرديات الشخصية والسرديات التاريخية القائمة عليها، معا) تعيد إدراج ما يكمن وراء أشكال الخطاب المتاحة من فرضيات حول الهوية والاختلاف والذات المستقلة [1]. وعلى الرغم من هذا النقد[*]، ومهما يكن من أمره، فإن شخصيات مهمة من نصيرات النسوية بعد - الاستعمارية، أمثال غلوريا آنزالدوا Gloria Anzaldúa وبيل هوكس bell hooks وميشيل كليف Michelle Cliff، واصلن كتابة النصوص المتجهة نحو الخبرة، لأن مثل هذه النصوص تلعب دورا رئيسا في فضح تناقضات الديموقراطية الرأسمالية المعاصرة. إن بخس سكوت لقيمة الخبرة يقطع سبيلنا نحو الانشغال بتلك النصوص انشغالا مثمرا. فإذا استبعدنا أقاصيص الخبرة بوصفها وضعية، فإننا بهذا ننكر على المنظرين الرواد للعرق والجنوسة - ومعهم أولئك المستبعدون من إنتاج المعرفة الرسمية - القدرة على تقديم منظورات نقدية لعوالمهم عن طريق سرد خبراتهم. قد نقوم بتحليل البنية البلاغية لنصوصهم، ولكننا نفقد أي معرفة تحررية يمكن أن نتعلمها منها.

هذا المقال يبحث كيف نستطيع، من بعد نقد سكوت، أن نتجنب تطبيع الخبرة ونظل مع هذا نمارس - بشكل منتج - القراءة والتعلم من أقاصيص «الخبرة المُهمّشة» والدفاع عنها [2]. وأزعم أن الأكثر حذلقة

(*) نقد سكوت المذكور والذي يناقشه هذا المقال يتلخص في أن فعل الخطاب عن الخبرة أكثر فاعلية وحسما من الخبرة ذاتها. [المترجمة].

من هذه الســـرديات إنما يتدخل في العمليـــات الأيديولوجية؛ وعلى أي حـــال، فإن المفاهيم الجارية للخبرة – الإمبيريقية وبعد – البنيوية على السواء – تكبل بشكل غير ملائم قراءتنا لتلك النصوص، وتجعلنا نراها محض تقارير لوعي غير تأملي، وتلقي سحب التعتيم على الطرق الأكثر دهاء التـــي تنبثق عنها تلـــك النصوص، وتترك بها تأثيـــرا في الخبرة التاريخية. وبعد تلخيص نقد النظريات الإمبيريقية، سوف أتجه صوب اســـتبصارات وحدود مفهوم ســـكوت بعد –البنيوي للخبرة. وأحاج بأن سكوت تعيننا على تناول الخبرة تناولا نقديا، ومع هذا تحبط في خاتمة المطاف الاشتغال الفعال بســـرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء (بما فيها مذكرات صمويل دِلاني، وهو نص عن خبرة إنسان مُهَمَش تعتبرها نموذجيـــة) لأن مفهومها عن الخبرة، بوصفها مُنتَجا خطابيا، يفرط في تبسيط العلاقات بين الخبرة واللغة.

سوف أتجه صوب تحليل تشاندرا تلبيد موهانتي C. T. Mohanty لكتابات «المرأة في العالم الثالث» [3] لكي أبين إمكان إفساد أقاصيص الخبـــرة غير الإمبيريقية المختلفة بعض الشـــيء. وفي مقالها «رســـم خرائـــط النضـــال» Cartographies of Struggle تتشـــغل موهانتي، وفقا لشـــروطها، بقصص حياة أولئك النســـوة وشـــهادتهن والمقالات الشـــخصية. إنها تقرأها بوصفها استجابات إبداعية لتوترات الخبرة المعيشـــة وتناقضاتها، حينما تكون هذه الخبرة مشـــروطة بممارسات ثقافيـــة محلية، جنبا إلى جنب مع العلاقات السياســـية والاقتصادية الخاضعـــة لتنظيم عالمي. بالاعتمـــاد على هذا المقال، فضلا عن عمل موهانتي في الآونة الأخيرة، أقترح تفســـيرا بديلا لـ «الخبرة»، تفسيرا لا يقـــوم بتطبيعهـــا ولا بردهـــا إلى الخطـــاب، بل يأخذ فـــي اعتباره تعقيـــدات الخبرة التاريخية والعلاقـــات المتبادلة بين الخبرة والكتابة. وأخيـــرا، أبين كيف أن نظرية موهانتي الملهمـــة هذه تمكننا من قراءة سرديات الخبرة الهامشـــية الأكثر دهاء بطريقة تضع مداخلات هذه الســـرديات في صدر خطـــاب الهيمنة، وتعترف بهـــا كتحديات تواجه مخيالاتنا التاريخية.

نقد الخبرة

منذ ثمانينيات القرن العشـــرين يبذل النســـويون مساعيهم المحاقة بالإشـــكاليات لإرســـاء المعرفة أو السياسة على أســـاس خبرة النساء. ونتعلم من الإبســـتمولوجيا النســـوية أن الخبرة ليســـت حقيقة تســـبق تمثيـــلات الخبرة التـــي تعرضها الثقافات، بل إن هـــذه التمثيلات، في واقع الأمر، هـي وســـيط الخبرة. على ســـبيل المثال، أكدت هاراواي D. Haraway اكتشـــافا مفـــاده أن الخبرة البصرية ليســـت مجرد إدراك للواقع، بل هي عملية نشـــطة تغذيها التوقعات. ولكن تظهر هذه الخبرة أمامنـــا كما لو كانت مجرد انعكاس لواقـــع خارجي. وعلاوة على هذا، فـــإن العالـــم الذي ندركه هو في حـــد ذاته قد أنتجته قـــوى اجتماعية وتاريخيـــة، غير أن الخبرة تميل إلـــى مواجهة الوجود التاريخي كمجرد واقعة. والمســـألة كما طرحتها هاردنـــغ S. Harding أن «خبرتنا تكمن فينا»، تتمثل كسلوك طبيعي حددته الثقافة وكترتيبات اجتماعية شيّدها التاريخ (1991، 287). الذات التي تمر بالخبرة تواجه العالم من خلال عدسات صقلتها الأيديولوجيا، ليس هذا فقط، بل أيضا نجد المنظرين الذيـــن يجعلون الخبرة هي خبرة فئة اجتماعية معينة يخاطرون بتطبيع تعريفات حصرية لتلك الفئة.

النقاد النســـويون لسياســـات الهوية، مثـــل اليزابيث ويـــد E. Weed وموهانتي، اتجهوا صوب مخاطر بناء سياســـات حول «خبرة المرأة». يشير أولئـــك المنظرون إلى أنـــه عندما تؤخذ «خبرة المرأة» كأســـاس للمصلحة العامة، فربما نســـتطيع أن نقلب التسلســـل الهرمي، ونضـــع فئة مختلفة كموضوع للمعرفة وللسياســـة. بيد أننا نترك تصنيفات تحديد هوية الفئة على حالها، واستبعاد من تستبعده تلك التصنيفات، ونترك البنيات الأوسع للهيمنة والاستغلال.

وبينمـــا جعلت هذه التحليلات النســـويين حذرين مـــن الالتجاء غير النقدي للخبرة، تتحدى ســـكوت مشروع سرد الخبرة بجملته. لا يستطيع كاتب النصوص المتجهة نحو الخبرة أو قارئها أن يتجنب التســـاؤلات التي أثارها نقد ســـكوت الجذري. بالاعتماد على فوكو ولاكان، تزعم ســـكوت

أنه فقط بحكم الممارسات الخطابية التي تميز وتنظم الموضوعات يبلغ المرء الوعي بهويته ورغباته ومصالحه، والمجالات المتمايزة للوجود. تُعمِل سكوت أيضا تصور دريدا للخطاب كمنظومة ديناميكية متغيرة تخلق المعنى من خلال التمايز (1991، 793). في ضوء هذه النظريات وتحليلات سكوت ذاتها للقوة التاريخية للبنيات الجنوسية، تقترح سكوت أن الخبرة «ظاهرة [ظواهر] إبستمولوجية» (تنتظم وفقا للخطاب في سياقات أو تشكلات معينة) (1991، 5). يتفق تصور سكوت للخبرة كـ «حدث لغوي» (1991، 793) مع الناقدات النسويات المذكورات آنفا، بقدر ما يؤكد على التحيزات الثقافية التي تؤثر في الخبرة؛ غير أنه تصور يذهب أبعد من ذلك، فيوعز بأنه لا خبرة على الإطلاق خارج الخطابات التي تحدد الهويات، وتجعل الرغبة طبيعية وتفصل الشخصي عن السياسي؛ جملة القول إن الخطابات هي التي «تبني» الذوات القابلة لتحديد الهوية وللوعي بالذات وللمعرفة.

سعى آخرون للبحث عن وجوه للخبرة أكثر تعبيرا أو أكثر ثراء [4]. وعلى أي حال تزعم سكوت أن صميم فرضية أن للأفراد حقائق جوانية مرت بخبرتهم يعزز العمليات الأيديولوجية التأسيسية للذاتية، وبالمثل يعزز فرضيات صنع خبرة داخل أساس مفترض للمعرفة [5].

تركز سكوت على سبل ترسيم التأريخ بفعل الإبستمولوجيات القائمة على الخبرة. وفقا لسكوت، نجد بحث المؤرخين عن توثيق خبرات فئات دون مستوى التمثيل إنما يعامل الخبرة كـ «مفهوم تأسيسي»، مقولة يتم عن طريقها الإفصاح عن المعرفة بيد أن صميم ظهور الخبرة كمقولة للتحليل لا يكسبها دلالتها. ومع الإخفاق في استنطاق منزلة الخبرة، ينظر هؤلاء المؤرخون إلى الخبرة البصرية والخبرة بأعماق الجسد ودواخله، مثلما كان المؤرخون السابقون ينظرون إلى الوقائع التاريخية، أي بوصفها حجر الزاوية لواقع سابق على الخطاب[6]. وتحاج سكوت بأن مشروعهم لإلقاء الضوء على هذا «الواقع»، يمكن أن يعرض لوجود اختلاف أو لوجود قمع، ولكن «يحول دون فحص نقدي لأعمال المنظومة الأيديولوجية ذاتها» (1991، 778).

تعرض سكوت لهذه الحجة مصحوبة بالإشارة إلى مذكرات صمويل دِلاني Samuel Delany «حركة الضوء في المياه» The Motion of Light in Water (1988). إنها تركز على فقرة يحاول فيها دِلاني التواصل مع ما «يراه» في دورة المياه للمثلي، وتزعم سكوت أن «مرتكز توصيف دِلاني، والحق مرتكز كتابه بأسره، هو توثيق وجود تلك المؤسسات [كالمثلي الذي لايزال خفيا مخفيا]» (Scott 1991،775). وتقول إن هذا يمنعه من إضفاء صفة الاستشكال على فرضيات تغذي «رؤيته»، وتفضي به إلى تطبيع هوية المثلي ورغبته، جنبا إلى جنب مع «الاقتصاد القضيبي»، حيث لا يمكن أن يكون «المثلي» إلا عكسا للنزوع إلى الجنس الآخر. تقول سكوت إن مشروع الكتابة ذاته هذا بغية تقديم تقرير عن الخبرة البصرية، و«على قدر ما تكون رسالة المؤرخين هي توثيق حيوات أولئك المنبوذين أو الذين جرى التغاضي عنهم في حسابات الماضي» (1991، 776). أولئك المؤرخون، مثل دِلاني، يتصورون تحديهم للتاريخ السائد بأنه «تصويب للسهو الناتج عن رؤية غير دقيقة أو غير كاملة» (Scott 1991، 776). لقد افترض دِلاني قبلا أن هوية المثلي يعوزها الاقتصار على كشف النقاب عنها، وذلك لكي تكون مفهومة، وبالمثل تماما وضع مؤرخو «خبرة النساء» أو «خبرة العمال» تلك الهويات والمنطق الكامن خلف الكتابة عنها خارج دائرة الفحص الدقيق. وبناء على هذا، كما تحاج سكوت، لا تكون سرديات الخبرة الهامشية غامضة فقط، ولكنها أيضا - عن غير قصد - تطيل أمد العمليات الخطابية «المنتجة» للذوات التي تمر بالخبرة.

ما الذي يمكن أن يتبقى، بعد نقد سكوت، من مشروع الكتابة والقراءة والدفاع عن سرديات الخبرة الهامشية؟ استجاب البعض لسكوت من خلال الموافقة على نقدها للسرد الإمبيريقي؛ لكنهم يعتبرون أن العديد من سرديات الخبرة الهامشية في الآونة الأخيرة ليست إمبيريقية. مثلا المؤرخة الاجتماعية إليني فاريكاس E. Varikas تستشهد بتاريخ نسوي يسرد خبرة النساء، وكذلك تحلل العمليات الثقافية التي تتم عن طريق بناء تعريفات الجنوسة. تتحدث فاريكاس عن نقاط كثيرة وهي تبدي ملاحظاتها بشأن نقد سكوت الذي يغطي تواريخ الخبرة، وأنه «يخاطر

بإلقاء الطفل مع مياه الاستحمام» (1995، 99) [7]. وفي سياق مختلف، تجاهر إليزابيث ويد أيضا باهتمامها بـ «إنقاذ» سرديات معينة للخبرة. تقول ويد إنه على الرغم من الارتباط بين «الخبرة» والتصورات التقليدية للذات، فإن بعض النسويين مع هذا استخدموا الخبرة «ليس لوضع اليد على حقيقة الذات الفردية، وإنما كجهد نقدي لفضح التناقضات الأيديولوجية» (1998، xxv). توحي مثل هذه الملاحظات بأن سكوت جعلت ثقوب شباكها واسعة جدا، وتعمم الحكم بأن جميع قصص الخبرة وضعية، وتتغاضى عن التفرقة بين النصوص الإمبيريقية وغير الإمبيريقية.

إنني أتفق مع الجهود الرامية إلى الحد من نطاق الاتهامات التي توجهها سكوت، لتقتصر على نصوص إمبيريقية معينة. ومع هذا أعتقد أيضا أن نقد سكوت يمثل تحديا أبعد لأنصار سرديات الخبرة الهامشية. تعمم سكوت - بسهولة - حكما بأن أمثال هذه السرديات جميعها إمبيريقية، وهذا ما يدحضه ظاهرة إعاقة القراءة الفعالة حتى للنصوص غير الإمبيريقية؛ أي غياب نظرية في الخبرة مؤاتية لما تعبر عنه سرديات الخبرة الهامشية الأكثر دهاء. ومن دون مثل هذا الاعتبار للخبرة وللسرد، ستستمر قراءة وتقويم مثل هذه السرديات في حدود استشكالية هي إمبيريقية [8]. إذن يعوزنا بعد نقد سكوت أن نوضح: سرديات الخبرة الهامشية الأكثر تعقيدا، كيف تعالج الخبرة على وجه التحديد، فإذا لم تكن هذه السرديات أدلة، فكيف نقرأها وندافع عنها من دون الالتجاء إلى «إكمال صورة» إبستمولوجيا إمبيريقية؟

حدود «الخبرة» بعد - البنيوية

لكي نجيب عن هذه الأسئلة يعوزنا تعيين حدود مفهوم سكوت «بعد البنيوي» للخبرة، لكي يكون متجها صوب هذه المسائل. ومما لا شك فيه، أن سكوت تشير إلى مجالات مثمرة للبحث التاريخي. وعن طريق إكساب الدلالة للغة بوصفها ميدانا تخضع فيه المعاني للتداول وتتبني، فإنها توجه انتباهنا نحو الاستعارات، والمقابلات، والاستثناءات التي عن طريقها تكتسب تمثيلات الخبرة مغزاها (بالنسبة إلى الذوات التي تمر بالخبرة

وبالنسبة إلى المُنظرين)، وعن طريقها يجري اعتبار بعض الأشياء (دون سواها) كخبرة. وإذا كانت سكوت تعيننا على اقتفاء خطى «الخبرة» وصولا إلى بعض العمليات الأيديولوجية الكامنة وراءها، فإن مقاربتها - على الرغم من ذلك - تصبح محاقة بالإشكاليات حين تؤخذ بوصفها «تعريفا لـ «الخبرة» التي تمارس فعلها عند المؤرخين» (Scott 1991، 773n). حين تُعرِّف سكوت الخبرة بأنها ظاهرة إبستمولوجية قابلة للتحليل في حدود الآليات البلاغية، فإنها بهذا تغادر زمرة المؤرخين من دون أدنى فكرة عن الوجود الذاتي المتميز عن تمثيلات الوجود. والواقع أن سكوت في جهودها لـ «رفض الفصل بين «الخبرة» واللغة» (Scott 1991، 793) تحذف التمييز بين الاثنتين، إذ تتقوض دعائم الخبرة لتهوي في قلب اللغة.

وفي خاتمة المطاف، تشكل المقاربة الإمبيريقية للخبرة، ومقاربة سكوت بعد - البنيوية قطبي موقفين متقابلين. الموقف الإمبيريقي يفترض أننا من خلال الخبرة نستطيع الولوج إلى واقع يسبق الخطاب؛ أما الموقف بعد - البنيوي فيفترض أن بحوثنا لا يمكن أن تتجاوز حدود الخطاب، فكل ما نستطيعه هو تحليل آليات الخطاب. تنتقد سكوت المقاربة الإمبيريقية عن حق، بيد أن مقاربتها هي الأخرى لها حدودها. وحين تساوي بين الخبرة وتمثيلات الخبرة، تغفل الدور الذي تلعبه الخبرة الذاتية في دفع وتشكيل ما يتداخل مع ممارسة التمثيلات.

مشكلات الخبرة بعد - البنيوية مع سكوت تبرز على السطح في محاولتها لإعادة قراءة دِلاني من هذا المنطلق. في القراءة الثانية، تعرّف تأكيد دورة المياه لدِلاني على هويته المثلية بأن هذا «حدث خطابي»؛ أي أنه ليس كشف النقاب عن ذاته الحقيقية بل «إبدال تأويل بآخر» (Scott 1991، 794). ومهما يكن من أمر هذه النظرية فإنها لا تتلاءم مع ما تسفر عنه فعلا عناية سكوت المكثفة بآليات الخطاب. وعلى الرغم من أن سكوت لا تضع تنظيرا لهذا، فإن قراءتها الثانية تشير إلى علاقات بين خبرة دِلاني وكتابته، علاقات مناقضة لذاتها، كل منها مُغذٍّ للآخر. إنها علاقات تجعل هذا النص أكثر من مجرد نتاج خطابي في خضم النتاجات الخطابية الأخرى. في تلك القراءة نجد تناقضا لا حل له يكشف

عن عدم قدرة سكوت على مواجهة مضامين قراءة أخرى لها. من ناحية، تؤكد سكوت أن خبرة دِلاني في «دورة المياه» الخاصة به تتبنى في تأويله للحدث. الإشارة إلى دورة المياه بضوء أزرق قاتم لا تعني شيئا، وهي تقول إن ما يسميه دِلاني رؤيته هو في واقع الأمر تأويل لانكسارات الضوء الأزرق المتكثرة، وهو تأويل يغذيه خطاب مطروح عن المثلية الجنسية. من الناحية الأخرى، يتضمن تفسيرها مع ذلك خبرة متميزة عن اللغة تدفع دِلاني إلى تفضيل أشكال معينة من الخطاب دون سواها، وأن يستخدم ذلك الخطاب بطريقة إبداعية واعية بذاتها. فهي تلاحظ، مثلا، أن «صفاء إدراك الذات» عند دِلاني مكّنه من أن يجعل من دورة المياه إعادة تأويل لهويته المثلية (Scott 1991، 794). علاوة على هذا، تشير سكوت إلى أن خبرة دِلاني الخاصة تدفع إلى استجواب تصنيفات اجتماعية كانت حاسمة في كتابته الإبداعية: في هذه التأملات يجد دِلاني أن «التصنيفات الاجتماعية المتاحة لا تكفي قصت[هـ]» (*) (Scott 1991، 795).

إعادة قراءة سكوت لدِلاني تخلف وراءها هذه المفارقة: انبنت خبرة دِلاني إبان تأويله للخبرة، بيد أن خبراته وتأملاته في هذه الخبرات كانت دليلا هاديا لهذا التأويل. حين تصف سكوت المذكرات بأنها «منتَج خطابي للمعرفة بالذات»، فإنها تعترف بأحد جانبي المفارقة، وهو الدور البنائي للغة. ولكنها تتغاضى عن الخبرة التي مكّنت دِلاني من استخدام اللغة بالطريقة المعينة التي اتبعها. عدم عناية سكوت بالخبرة الدافعة وانصرافها عنها دليل على إخفاقها في تنضيد «صفاء الإدراك الذاتي» أو تفسير العلاقة بين صفاء الإدراك الذاتي لدِلاني وبين كتابته. ومن دون الاهتمام بهذه العلاقات، لا تستطيع سكوت أن تميز قيمة النص عن التمثيلات الأخرى لهوية المثلي أو للثورة الجنسية؛ فالأمر لا يعدو أن يكون «إحلال تأويل محل آخر».

ولئن كانت سكوت تومئ إلى دور الخبرة في إعادة صياغة دِلاني لهويته في كتابته، فإنها لا تواجه الخبرة بشكل كامل أبدا، وذلك لأن «الخبرة» في نظريتها لا تعدو أن تكون مرآة لأشكال الخطاب المتاحة (سواء أكان

(*) هذه الأقواس التي تؤكد الضمير من وضع الكاتبة.

خطابا سـائدا أو معارضا)، ولا يوجد ما يتجـاوز هذا. ومن المفارقات أن مثل هذه النظرية تعكس أمر الامتياز الإمبيريقي للخبرة الذاتية ليعلو على اللغة فقط لكي تسـتبقي بنيتها أحادية البعـد التي توجهها الرؤية. اللفتة الثاقبة لسـكوت هي أن الرؤية ليست اتصالا مباشـرا بالعالم الخارجي، بـل دائما تتورط فيها مقـولات الخطاب؛ غير أنها تظـل تعتبر «النظرة» إلـى العالم (التي نفهمها الآن بوصفها تتبنـي أيديولوجيا) هي كل ما في الخبرة. والواقع أن الخبرة عند سكوت هي ما أطلقت عليه هاردنغ «الوعي التلقائي»: وعي المرء بما لديه من «خبرة فردية» قبل أي تأمل لتلك الخبرة، أو أي نظـر في البنيـة الاجتماعية لهوية المـرء (Harding 1991، 269، 287، 295). وكما تقترح هاردنغ، لا نستطيع أن نقول عن هذه الخبرة إنها «فوريـة»، لأن النصوص الثقافية المهيمنة تتوغل فيها بأسـرها. ومع هذا، هـي تلقائية، لأنها خبرة يمـر بها المرء كما لو كانت رؤية فورية لحياة المرء وللعالـم. الإمبيريقيون يجعلون هذا الوعـي التلقائي المدرك أمرا طبيعيا؛ وتعترف سكوت بهذا بوصفه قد تشكل قبلا بفعل المبادئ الخطابية. وعلى الرغم من هذا، كلاهما - الوعي والخطاب - يفرغ الخبرة من مضمونها. والحق أن هذا هو ما يجعل سكوت غير معنية بالتمييز بين الخبرة واللغة؛ في رؤيتها، لا يمكن أن تكون الخبرة سوى هذا الذي يكون المرء قادرا على تصوره بفعل التصنيفات الرمزية، وبالتالي قادرا على أن «يراه».

وكذلك نجد مَعلما على تضييق سـكوت غير المقصود لمجال الخبرة في إشـارتها الواحدة والوحيدة إلى مجال الخبرة بأعماق الجسـد وأحشائه، وبالتالـي إهمال هـذه الخبرة. ولو كانت قد تصـدت لهذا المجال الأخير، لـكان لها أن تواجه جوانب من الخبـرة، لعلها جوانب لا تنفصم تماما عن اشـتباكها باللغة، غير أنها مع هذا جوانب لا تتوسـط فيهـا اللغة، مثلما تتوسـط في الإدراك، بالطريقة نفسـها أو بالدرجة نفسها[9]. عدم عناية سـكوت بالخبرة بأعماق الجسـد وأحشـائه عَرض من أعراض اختزالها طبقات عديدة من الخبرة في «رؤية» تلقائية.

مما لاشـك فيه أن سـكوت عنيت بإمكان «الرؤية بأشـكال مختلفة». ومـع افتقارها إلى مفهـوم للخبرة متميز عن الخطـاب، تظل غير قادرة

على تفسـير المنابع المتجددة لخلق أو دفع أشـكال متعارضة من الخطاب. ويتسـطيح الخبرة لتغدو إدراكا انبنى بفعل الخطاب، لا يمكن لسكوت إلا الإقـرار بطريقتين لا ثالثة لهما لمعالجة الخبرة: إمـا العرض الإمبيريقي السـاذج للخبرة بوصفها دليلا، وإما التحليل للغة التي عرض بها الآخرون خبراتهم (تحليلا يُشـيِّئ اللغة). المشـروع النقـدي الوحيد هنا هو تحليل المنظريـن للغة. غير أن قراءة سـكوت الخاصة لدِلاني تشـير إلى نص لا يتلاءم مع أي من هذين التصنيفين، بل هو تحليل يمارس فعله داخل التوتر بين الكتابة والخبرة ويستجيب بشكل خلاق لهذا التوتر.

إعادة قراءة الخبرة

إذا كان لنـا أن ندرك الإمكانات النقدية للسـرديات غير الإمبيريقية للخبرة من قبيل سـردية دِلاني، فإننا نحتاج إلـى مفهوم مختلف للخبرة، مفهوم لا يعالج الخبرة بوصفها دليلا لا يرقى إليه شـك، ومع هذا يعترف بالخبـرة كمصدر للتأمل النقـدي. يجب علينا أيضـا أن تتجه مقاصدنا صوب العلاقات المتبادلة بين الخبرة والكتابة، على ألا نعالجهما كظاهرتين متناظرتين بسـيطتين، بل كظاهرتين تظل كل منهما معلمة للأخرى. وإني لأجـد تخطيطا عاما لمثل هذا المفهوم للخبرة فـي تعليقات موهانتي على الكتابات النسـوية في العالم الثالث. موهانتي مثل سكوت، تنتقد سرديات «الخبرة النسـائية» التي تفشـل في فحص العمليات الثقافية التي تضفي الجنوسـة على الخبرات وعلى الهويات. ولكن فـي حين ترفض موهانتي التصـورات التي تضفي التجانس على الهويـة والالتجاء الوضعي للخبرة، فإنهـا تعترف بـأن أقاصيص الخبـرة كانت حيوية في الواقـع التاريخي النسـوي في العالم الثالث. وإذ تعنى موهانتي بالانشغال بتلك الاتجاهات النسـوية، فإنها لا تعمل على إقصاء سرد الخبرة بوصفه «غير صحيح من الناحيـة الإبسـتمولوجية»، وتقترح تحليل الخطاب مـن حيث إن هذا هو المقاربة النقدية الوحيدة للخبرة. وبدلا من إقصاء سـرد الخبرة، تتفحص موهانتي القوة الكامنة في تلك الأقاصيص عن الحياة والشهادات و«التاريخ الآتي من أسفل»، والتي ساهمت في الواقع التاريخي النسوي الراديكالي.

وعـــلاوة على تركيز موهانتي على ســـرديات الخبرة الهامشـــية الأكثر فاعلية (كمقابلة للخبرة الأكثر استشكالا)، فإنها تذهب إلى أبعد مما ذهبت سكوت بشأن جانبين أساسيين. أولهما، لا تتناول موهانتي دور الممارسات الخطابية في تشـــكيل الذاتيات فقط؛ بل تفحص أيضا كيف يمكن تمكين الذوات كمســـتخدمين للغات ومنتجين للمعرفـــة. وثانيا، لا تنظر موهانتي فقط إلى الهويات الاجتماعية والمؤسســـات الاجتماعية، كالبطريركية، في حدود أشـــكال الخطاب المحلي؛ بل أيضا تضع هذه الأشكال من الخطاب في موقعها داخل تحليل سياســـي - اقتصـــادي عالمي. إنه تقديرها لقيمة تأثيرات أشـــكال الخطاب المحلي، وعـــن طريق الربط بين هذا وبين عناية بالفاعليـــة الخطابية في المنظـــور العالمي، تحدد موهانتـــي العلاقات بين الخبرة والكتابة والنضال النسوي، وهي العلاقات التي أغفلتها سكوت.

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين الكتابة ووعي المعارضة، مثلا، فإن ســـكوت تخبرنـــا بنصف الحكاية: تشـــرح كيف أن الكتابة أدائيـــة للهوية. وإذا كان لنا أن نفهم، مع هذا، كيف تســـتطيع النســـاء، عن قصد وبإســـتراتيجية، أن يُعِـــدن تأويـــل حيواتهن، فعلينا أن نفحص أيضا المصـــادر الذاتية لتتبع أشـــكال الخطاب المعارض. بمنتهى الدقة تطرح موهانتي شـــكل مقدمات هذه المدخلات الذاتية لإعادة صياغة الهوية كتابة، لأنها تطرح لب موضوع العمليـــة الإبداعية فـــي النصوص الأقوى التي تجعلها مســـتطيعة ترجمة الخبـــرة إلى وعي سياســـي راديكالي. وإذ تعيد موهانتـــي القيمة إلى هذا العمـــل الإبداعي، فإنها لا تزعم أن خبرة المهمشـــين لا يعوزها إلا التعبير عنها أو كشـــفها. وبدلا من هذا، تحاج بـــأن الجهود المبذولة لتذكر وإعادة ســـرد خبرات الحياة اليومية للهيمنة وللمقاومة، وإرساء هذه الخبرات في علاقة مع ظواهر تاريخية أوسع نطاقا، يمكنها أن تسهم في وعي معارض هو أكثر من مجرد حالة مخالفة [10] (Mohanty 1991a ،34 - 39).

تحـــدد موهانتي مقال غلوريا آنزالدوا عن «وعي المســـتيزة» بأنه حالة نموذجيـــة لنـــوع راديكالي من إعادة صياغة الـــذات كتابة، وهو نوع ممكن حين «نعيد النظر ونتذكر ونســـتخدم علاقاتنا المعيشـــة كأساس للمعرفة» (Mohanty 1991a، 34). وعلـــى الرغم من أن موهانتي تركز على إنجاز

آنزالـــدوا، أي على إفصاحها عن وعي المســـتيزة غير المـــزدوج، فإن عمل آنزالـــدوا ذاتهـــا يبين كيف أن هذا الوعي المســـتيزي يتشـــكل وهي تتذكر خبرات حياتيـــة معينة وتعيد صياغتها كتابة، ولاســـيما الخبرات الموجعة بالتشوش الثقافي. ولأن آنزالدوا يدفعها «الصراع الداخلي» للكتابة، فإنها تســـتدعي منابـــع معاناتها؛ مثلا أنها أمريكية، ومع هـــذا ترى بخس قيمة فنونهـــا ولغتها بوصفها «غير أمريكية»؛ تـــرى أباها يقضي نحبه من وطأة العمـــل كعامل زراعي في أراضٍ هي أصـــلا هندية؛ وتواجه التحيز لجنس الذكور من أولئك الذين يشـــاركونها لغتها وثقافتهـــا (Anzaldúa 1988، 37 - 39; 1990a, 203 - 08; 1990b, 377 - 79, 382، 388). إن توتر آنزالدوا العاطفي آتٍ من كونها ذات ثقافة ثلاثية في بلد يضع «الأمريكي» فـــي مواجهة «المكســـيكي»، وأنها أنثى في شـــعب يضع المرأة بين البشـــر المنقوصين، وهذا يمثل شهادة على دعوى روزماري هنيسي بأن عدم تساوق الأيديولوجيات الحاكمة هو «صميم نســـيج الواقع المعيش لنســـاء كثيرات» (Hennessy 1993b, 27). وعلى قدر ما تستكشف آنزالدوا الروابط بين محاولاتها الشـــخصية والتناقض بين الوجود «الأمريكي/ المكسيكي»، فلن تفيـــد خبراتها فقط كدليـــل على القمع، بل أيضـــا كنقطة انطلاق لإعادة سرد «مكســـيكية/ أمريكية» راديكالية. مثلا، سرديتها تصنع إشكالية بناء هويتهـــا الواصلة من حيث هـــي مجرد إضافة لـــ «الأمريكية»، فهي «أقلية» يتم تعريفها في حدود مجردة، تصور تعددي عن الاختلاف. ولهذا ينفســـح مجـــال لإعـــادة توصيـــف وعيها بالمناطـــق الحدودية كجـــزء لا يتجزأ من أمريكا، جزء يضم معارف لها قيمتها في الاســـتجابة للصراعات الثقافية.

هذه القراءة الموهانتية تســـتلهم اقتراحات آنزالـــدوا بأن خبرة الحياة اليوميـــة لا تتشـــكل بفعل خطابـــات الهيمنة فقط، بل أيضـــا تتطوي على عناصر مقاومة لمثل هذه الخطابات؛ وهي عناصر حين يتم ســـردها وفقا لاســـتراتيجية معينة ســـوف تتحدى الأيديولوجيات التي تعمل على تطبيع التنظيمـــات الاجتماعيـــة والهويات. مثل هذا التصـــور للخبرة - الخبرة، بوصفها موردا لمواجهة وإعادة ســـرد القوى المعقـــدة التي تكون الخبرة - يتيـــح لنا أن نعود إلـــى نص دِلاني وأن نظفر بتفهم أفضل لما لا تســـتطيع

سكوت أن تصفه إلا وصفا مبهما بأنه «صفاء الإدراك الذاتي» عند دِلاني. وإذا قرأنا بحث دِلاني للتوترات التي تمر بخبرته وتدفع إلى الاستجابات الإبداعية، فسنلاحظ حينئذٍ محاولة دِلاني الثابتة لإيصال عدم الارتياح الذي يمر بخبرته مع التسميات التصنيفية «مثلي» «أسود» «فنان»، وفي غضون هذا نتعرف أيضا على تأثير تلك المقولات في تشكيل حياته. وفي فقرة لا تختلف عن نبذة آنزالدوا بشأن الاضطراب الثقافي الذي يمر بخبرتها، يصف دِلاني استياءه من اللغة التي تعرّف حياته الجنسية بأنها انحراف ومشكلة «خاصة» (Delany 1988، 248). لا تقتصر استجابته لهذا على تقديم ذات أصيلة سابقة على الخطاب بل يطرح أيضا مقولات ملائمة للهوية تبلور الإشكاليات في تلك المقولات التي أصبحت منزلتها طبيعية ويجري «التسليم» بدلالتها.

تغدو هذه المقاربة درامية بفعل مقابلة أجراها دِلاني كمريض نفسي. يبدأ دِلاني بالإقرار بأنه مثلي وأسود ومتزوج وكاتب. ومع هذا يقاوم جعل هذه المقولات تصنيفا له ويقاوم طرح حلول سهلة للطريقة التي ينبغي أن يُعامل بها، لأنه في سرده الواثق لمنابع قلقه يقاطع منطق أشكال الخطاب الراهن حول المثلية: مصاعب استحضار علاقاته المثلية في بنيات اجتماعية تحظى باتفاق أعلى، مشكلة التوازن بين هذه العلاقات وبين زواجه (وقد كان هذا الزواج، بالنسبة إلى مارلين زوجته، هو المهرب الوحيد المتاح لها لتنفذ من الوصاية القانونية لأمها) والتآليف المطلوبة لكي يصنع معيشته من فعل ما يود أن يفعله، وما عليه كـ راوٍ لما يكتبه لمستمع أبيض نزاع إلى الجنس الآخر (Delany 1988، 249). لا يمكن شرح هذه المشكلات عن طريق وصف خصائص جوانية من قبيل «مثليته». الأحرى أنها دالة على علاقات دِلاني التعددية إذ إن هذه العلاقات تكيفها وتقيدها المؤسسات الاجتماعية والسياسة التي تحكم الحياة الجنسية والحياة الاقتصادية.

إذن، يتحدى دِلاني من خلال روايته لقصته دعائم أساسية في خطاباتنا الجنسية، ومن بينها جعل الأدوار الجنسية ذات ماهيات ثابتة وتقاسيم حياتنا الجنسية والاقتصادية. مقابلة زلات الطبيب الثابتة، ويسميه «طبيب دِلاني»، توضح كيف أن هذا الفعل يمثل تمكينا لدِلاني بوصفه

فاعــلا وبوصفه عارفا. دِلانـــي مثل آنزالدوا، يفصح عن أن إعادة ســرد قصة المرء التي تكمن وراءها خبرة مؤسّسَة بهذه الطريقة لا تتطلب معرفة كاملة بالذات، أو تحليلا اجتماعيا شاملا. إنها لا تتطلب إلا الشجاعة على مواجهة «القــوى التي ترمي بثقلها على خيارات المـرء وأفعاله»، والمبادرة بالإسهام في الحدود التي تتمثل فيها هذه القوى[11].

وتســاعدنا شــروح موهانتي للوعي المعارِض على التنظيـر لهذه الفاعلية الخطابيــة المدفوعة بالخبرة. وفضلا عن هذا، تفك موهانتي الاشــتباك بــين مفهــوم الخبرة وبــين التصورات الاستشــكالية للفــرد المنفصل ذي الخصوصية. وفي محاولة سكوت لتفادي تطبيع الفرد المنعزل، فإنها تتجنب أي سرد للخبرة. على أي حال، تقترح موهانتي أن الطريقة البارعة لاندراج الصراعات الشخصية في ســياقات بفعل السرديات يمكنها أن تسهم في الوعي الجمعي الذي يؤدي إلى إزاحة التعارض بين الحياة الخاصة والحياة العامــة. مثلا، تصف موهانتي كيف أن أقاصيص الحياة في جامايكا التي جمعتها أونر فورد ســميث H. F. Smith تغرس وعيا سياســيا، من خلال ســرد أفعال الحياة اليومية للمقاومة والترميز لها في صور شعرية. بهذه الطريقة تمنح الأقاصيص مجتمعها المحلي أشــكالا تصورية وسردية لكي تذكر تاريخا من النضال خضع للرقابة في الســرديات الاســتعمارية، وهو تاريــخ ما فعله النضال في «وقت الســلم» وفي الحيــاة اليومية، إنه تاريخ يقاوم المفاهيم المســلم بها عن الفعل السياسي (Mohanty 1991a, 35). لا يقتصر أمر مثل هذه النصوص على مجرد إعلاء ما هو شــخصي فوق مــا هو سياســي. الأحرى أنها تعيــد صياغة «الخبرة الشــخصية» كتابة بوصفهــا جزءا من نضال مشــترك، وفــي غضون هذا تســهم مثل هذه النصوص في الذاكرة الجمعية التي تشــد أزر المجتمع المحلي السياســي.

علــى هذا النحو توعز تعليقات موهانتي بــأن المعرفة النقدية والوعي السياســي لا ينبعان بشكل أوتوماتيكي من المعيشــة في موضع اجتماعي مهمش؛ إنهما لا يتصاعدان إلا مع النضال ضد القهر، عندما يشتمل هذا النضال على فعل التذكر وإعادة ســرد خبرات مبهمة بشأن مقاومة قواعد اجتماعية وثقافية، أو التوتر معها. ليســت مثل هذه الخبرات شــفيفة أو

ســابقة على اللغة، لأنها تحوي تناقضات وتتشــكل في رد فعل على صور شــعرية وأقاصيص تسلم بها الثقافة. ومن ثم، ليس سرد مثل هذه الخبرة محــض تقرير عن وعي تلقائي. بل على العكس، إن ســردها ينطوي على إعادة النظر والإفصاح مجددا عن ذكريات غامضة، كثيرا ما تكون موجعة، وعلى إقامة الاتصالات بين تلك الذكريات وبين الكفاح الجمعي. استبصار موهانتي هو أن هذه العملية الإبداعية الشــاقة لتذكر خبرة معيشة وإعادة معايشــتها وإعادة تأويلها في ســياق جمعي - وليس مجرد «إحلال تأويل محــل آخر» - إنما هي عمليــة تنقل الخبرة، وتمكّن المــرء من أن يطالب بالذاتية وأن يحدد أشكال الكفاح المعارضة.

الخبرة و«الواقع» العابر للقوميات

منظور موهانتي العولمي حاســم أيضا في تجاوزه لما ذهبت إليه سكوت من اختزال للخبرة لتكون نتيجة للخطاب. حين تعرّف سكوت الخبرة بأنها ظاهرة إبستمولوجية تتشكل بفعل ممارسات الخطاب المحلي، فإنها تجرد ممارســات المعرفة من المنظومات الاقتصادية والثقافية الأوسع التي تدور فيهــا المعرفة [12]. من المؤكد أن ســكوت تقصد إلــى «تحديد موقع اللغة وإدراجهــا في ســياق»، وتعتــرف أحيانا بأن الممارســات الخطابية تدعم «واقعا» فائقا للخطــاب وتتدعم به (1991، 783، 795). وعلى أي حال، تتوقف سكوت هنيهة لتعين ماذا يكونه أن «نحدد وضع» لغة ما في علاقتها بـ «واقع» وأن «ندرجها في سياق هذا الواقع»، أو ندرجها في تفسير سكوت لكل ما تكتله تحت عنوان واقع. وهي إذ تترك هذا العالم المتجاوز للخطاب غامضا، فإنها تستطيع استبعاد أي محاولة لربط الخبرة أو الوعي بموضع اجتماعي تحددت بنيته [13]، تســتبعدها بوصفها «وضعية». وعلى العكس من هذا، تقرأ موهانتي نصوصا من حيث علاقتها بأشكال من الكفاح مرت بالخبرة وتضع هذه الأشــكال الكفاحية فــي موضعها داخل تحليل عولمي. إن «النســوية العابرة للقوميات» عند موهانتي ليســت مجرد مذهب دولي يأخذ في اعتباره الاختلافات بين النســاء بمغزى مجرد للتعددية ويفترض بطريركية تعني شيئا واحدا للنساء جميعا. وبدلا من هذا، تخاطب العولمية

عند موهانتي العمليات الاجتماعية والسياسية العينية التي تعبر الحدود القومية وتؤثر في مُركب من العلاقات التراتبية بين وداخل مجتمعات محلية تعينت من الناحية التاريخية. من هذا المنطلق، ترى موهانتي أن الاقتصاد العولمي، بما فيه من هيئات عابرة للقوميات، وقابلية رأس المال للانتقال، وتقسيم دولي للعمل، قد فاقم من أمر التراتبات الهرمية للعرق والطبقة والجنس والجنوسة (حتى إن كان لها تراتبات أخرى أبعد وأكثر تعقيدا). ترى موهانتي أن العلاقات العولمية للعمل والملكية وتحكم الدولة (كما تبين نصوص آنزالدوا ودِلانِي) تؤثر تأثيرا عميقا على خيارات الحياة اليومية للناس ومصالحهم - حتى لو كانت هذه العلاقات لا يراها الناس وحتى لو كانت لا تحدد الطبيعة الماهوية للناس.

وأيضا جادل منظرون نسويون آخرون، من بينهم هاردنغ وهنيسي ودُروثي سميث، مجادلة قوية الحجة للاعتراف بمركب للتهميش تحدد، من حيث البنية وللتعريف بإمكانية جذرية لدراسة الخبرة المهمشة - ولو حتى في سياق هويات شكلها الخطاب. أولئك المنظرون مثل موهانتي يرفعون قيمة سرديات الخبرة الهامشية، ليس لأن الخبرة تزودنا بمنفذ مباشر نحو الحقيقة، أو (من الحد الأقصى المقابل) لأن «اللغة لهي في موقع المشرّع للتاريخ» (أضفنا تأكيدا ,Scott 1991, 793)، بل لأن الكتابة التي تنحو نحو الخبرة تطرح في قلب المناقشات العامة تلك التساؤلات والاهتمامات المستبعدة في الأيديولوجيات المهيمنة، وهي أيديولوجيات تدعمها التراتبات الهرمية السياسية والاقتصادية، وتتدعم بها.

تطوير موهانتي لتلك الحجة يقدم استجابة فعالة بشكل خاص لنقد سكوت. وعن طريق جعل العمل الإبداعي دالا على المطلوب، العمل الإبداعي الذي يجعل الخبرة متاحة للنقاش، وعن طريق إرساء وضع هذا العمل داخل دراستها للمؤسسات الاجتماعية العابرة للحدود، تبين موهانتي كيف أن السرديات التي نحسبها في عداد الخبرات المتميزة تاريخيا للهيمنة وللمقاومة لا يعوزها (كما تزعم سكوت) أن تقتصر على أن تضيف إلى سرديات معطاه فئة جديدة من الموضوعات المُنتَجة أيديولوجيا. بل على العكس، مثل هذه الكتابة يمكن أن تساعد النساء على مواجهة أشكال

متعددة من القمع – أشكال من القمع تعززها قوى منظمة على مستوى العالم – تساعدهن على تطوير استبصارات وفاعلية ضروريتين لمقاومة تلك القوى.

مثلا، تحليل موهانتي، برفقة جاكي ألكسندر، لـ «البعد التربوي للاستعمارية» يشير إلى دور حاسم للكتابة ذات المنحى نحو الخبرة في مقاومة الاستعمارية الجديدة. تبعا لموهانتي وألكسندر، ممارسات المعرفة تدعم علاقات استعبادية عن طريق تمثل أناس معينين بطريقة تشيّهم وتحط من آدميتهم (Alexander and Mohanty 1997، xxviii). وعلى وجه التعيين، تميل مثل هذه الممارسات المعرفية إلى أن ترتد نساء العالم الثالث ليكن ضحيات أو تابعات، وهذا يُمّكن الممارسات السياسية والثقافية من مزاولة الهيمنة على أجساد هؤلاء النساء وعلى منزعهن الجنسي (Alexander and Mohanty 1997، xxiii–xxiv). تشارك المنح الدراسية (حتى لو كان عن غير قصد) في هذه «الاستعمارية الخطابية» حين تدعي سلطة الحديث باسم فئة معينة، وتقمع عدم التجانس في هذه الفئة لكي تجعل البشر مطابقين لتصنيفات اجتماعية دقيقة أنيقة، أو تداري التاريخ والسياسات الثاوية في تعريف هوية الفئة (Mohanty 1991b, 52 – 54). ويبقى هذا الاستعمار الثقافي، حتى بعد تفكك الاستعمار السياسي، ليمنع النسويين الإنجليز والقوميين المناهضين للاستعمارية ونساء العالم الثالث أنفسهن من الاعتراف بالقوة الفاعلة للنساء. في هذا السياق، نجد فرضية الوعي بالذات لنساء العالم الثالث التي ينبع عنها مسؤوليتهن عن كيفية تمثيل هوياتهن وتاريخهن، وإن هذا لفعل من الأفعال السياسية، وهو فعل – بعيدا عن أي وهم – ضروري بالنسبة إليهن ليبدأن في تعريف شروط حيواتهن الخاصة.

أما استبصار موهانتي الأبعد فهو أن سرديات الخبرة الهامشية يمكن أن تكون أداة فعالة لنساء العالم الثالث؛ لتأكيد ما يقمن به من فاعلية سياسية ومعرفية – حتى حين تحدي تصورات التنوير عن الذات الموحدة المستقلة. هذه التصورات بالنسبة إلى موهانتي خبيثة لأنها تتجاهل الطرق التي تتشكل بها ذاتية الأنا داخل علاقات اجتماعية متعددة والقوة الفاعلة

لا تغتنم إلا من خلال النضال السياسي. وعلى أي حال تختلف موهانتي عن سكوت في أنها لا تقتصر على كشف حقيقة مفاهيم الحداثيين للقوة الفاعلة، بل تستكشف كيف يمكن إعادة تعريف القوة النسوية الفاعلة في العالم الثالث في إطار الائتلافات التي تهب القدرة على التمكين التاريخي الفعلي. وفي السياق الراهن لتراتبات القوة العابرة للقوميات، كما تزعم موهانتي، تتطلب القوة السياسية الفعالة تحالفات عابرة للطبقة والعرق والحدود القومية (Mohanty 1991a, 2 – 4; Alexander and Mohanty 1997, xvii–xx, xl–xli). وفضلا عن هذا، إذا رُمنا إعادة النظر في ذاتية الأنا في هذه الحدود التعددية الجمعية، لا نستطيع الاقتصار على إقرار هويات متشظية؛ يعوزنا أن نأخذ في الحسبان صور النضال المتعينة تاريخيا للبشر المهمشين. وتأخذ موهانتي في الاعتبار إعادة سرد «المستيزة» عند آنزالدوا كمثال نموذجي لهوية «تولدت في التاريخ وفي الجغرافيا» (Mohanty 1991a, 37). وعي المستيزة عند آنزالدوا يستجيب للموقف المعين للمكسيكيين ذوي الدماء المختلطة الذين يحيون في أراضٍ كانت إسبانيا تحتلها في يوم من الأيام، ثم سلبتها الولايات المتحدة من المكسيك فيما بعد. ولأن وعي المستيزية ينشأ عن الانشغال بهذا التاريخ – وهو تاريخ لتواطؤ ثقافي، لاختلاط الجينات، لانحيازات وإجحاف داخل مجتمعات محلية كانت هي ذاتها ضحية للانحياز والإجحاف، وتاريخ لأشكال متداخلة من الكفاح – فإنه ينطوي على هوية قائمة على أهداف مشتركة، بدلا من أن تقوم على ماهية مشتركة (Anzaldúa 1990b, 380-85). هوية المستيزية المتجذرة ماديا، تمكّنها من العمل في تحالف مع سكان أمريكا الأصليين ومع المكسيكيات والأمريكيات الأفارقة، بل حتى مع الذكور والبيض الذين يسيرون على خطى «ريادتنا» (Anzaldúa 1990b, 384).

حين تصدر كتابات إعادة صياغة الهوية عن خبرة متجذرة وتتحدى الاستعمارية الخطابية، وتوعز بأشكال من التضامن عابر للحدود وللثقافات، فإن هذه السرديات تؤكد القدرة الاستراتيجية على تعيين المواقف الاجتماعية واحتوائها والتبديل بينها. وإذ تفعل هذا، فإنها لا

تعود مجرد إعادة سـرد الماضي، بل أيضا تحـدد الموضع التاريخي الذي ينطلق منه مخيال بمسـتقبل مختلف. ربما نستطيع القول إن الأقاصيص التي تأخذ في حسـبانها أن تنشـر التناقض أمام العامة، أن تنشر جوانب ظلت حتى الوقت المعني مسـكوتا عنها، إنما هـي أقاصيص «بين الماضي والمسـتقبل»، وبالمعنى الذي تقصده أرنـدت: أقاصيص تقف على أرضية فـي العالم الـذي ورثناه عن الماضي؛ غير أنهـا بتقديمها منظورا إبداعيا مسـتجدا للماضي، إنما تثري خبرتنا بالحاضر، وتقاطع بهذا زخما يبدو منطلقـا من التاريخ، وتمكننـا من تصور بدائل للمسـتقبل والعمل المتجه صوبها[14]. على هذا النحو تربط آنزالدوا بين وعي المستيزية وإعادة كتابة أسطورة التقدم، حيث لا نفهم التقدم بلغة النقاء العرقي بل بلغة الشمولية (1990b، 377). وعلى الرغم من أنها رؤية خيالية، فإنها ليسـت محض يوتوبيا، لأنها تبدأ من صراعاتها اليومية بوصفها سـحاقية متعددة اللغات ومن التشيكانو.

الخاتمة: أن نتعلم من الخبرة

إذ ألقـي نظرة على هـذا التحليل، فإني أحيي تصـور موهانتي الملهم للخبرة. إنها الخبرة التي تيسـر أشكالا متعارضة من الخطاب تتألف من التوتـرات بين الخبرة واللغة، التوترات التي تحمل أعباءها الذات بوصفها تناقضـات داخـل الخبرة – تناقضـات بين صور لإدراك العالم تشـكلت أيديولوجيـا وردود الأفعال إزاء هذه التصورات التي يجري تحمل أعبائها على مسـتويات نفسية وجسـدية عديدة. «عدم ارتياح» دِلاني إزاء الأدوار الجنسـية، يشبه «الاضطراب النفسـي» عند آنزالدوا، حيث يمكن للخبرة الجسدية أن تضاهي الإدراك الذي ينتظم بفعل الخطاب حين يتم تشكيلها في علاقة بهذا الأخير. لسـنا في حاجة إلى التشـدد في تعداد أو إعطاء الأولويـة لهذه الطبقات مـن الخبرة لكي ندرك كثافـة الخبرة وتعدديتها والتوتـر داخلها على وجه الخصوص، وأن هذا يجعل من الخبرة منبعا لأن «نرى» بشكل مختلف. إن السرديات التي تأخذ في حسبانها هذه التوترات ليست تقريرات عن الوعي التلقائي، بل هي صور إبداعية وأشكال سردية

لإعـــادة المجاهرة بالخبرة بتلك الطريقة التي تجعــل الصور المروية تمكن الكاتب من مواجهة هذه التوترات التي مرت بالخبرة بشكل بناء أكثر.

هذه التفســـير للخبرة يتيح للقراء أن يتعلمـــوا من النصوص التي تتبع أصولها من الخبـــرة، بطريقة تحول دونها الإبســـتمولوجيتان الإمبيريقية وبعد - البنيوية على السواء. إذا سمح منظور إمبيريقي للقراء بأن يتصدوا لهاتيـــك النصـــوص فقط بغية جمع معطيات من داخـــل ما هو معطى من نماذج إرشـــادية للســـرديات، فسوف تقتصر مداخلة ســـكوت على تحليل سلطوي لتلك النماذج الإرشادية. وعلى العكس من هذا، نجد القراءة التي تغتـــذي بتصورات موهانتي للخبرة تســـتطيع بلوغ العلاقات بين النصوص وبين الخبرة الخاصة بالقارئ، ونســـتطيع على هذا أن نسمع النص يهيب بإعادة النظر في الأقاصيص التي نحكيها عن عوالمنا الخاصة بنا.

مثلا، إذا قرأنا نصا بوصفه اســـتجابة إبداعية لتوترات مرت بالخبرة ولها موضعها العولمي، فســـوف نســـتطيع - حينئذ - أن نواجه النص ليس بوصفـــه تمثيلا ولا بوصفه خيالا أدبيا بـــل بوصفه دعوة لإعادة النظر في العالم التاريخي من منظور تلك الســـرديات. وفي الواقع، نستطيع التعرف على مثل هذا النص بوصفه وســـيلة تعين على ما أســـمته هاردنغ «التفكير من موقع حيوات الآخرين»؛ أي تأويل العالم في ضوء اســـتبصارات أولئك الذيـــن يناضلون ضد القهر أو الاســـتغلال (1991 الفصول 7، 10، 11). يشـــير تحليل موهانتي إلى أهمية المصادر الســـردية التـــي أنتجها الإبداع فـــي هذا المشـــروع. لأنه إذا كانت الخبرة معقدة ومتناقضة، ولا نســـتطيع صبها في تصورات إلا من خلال العمل السردي، فسوف نستطيع أن نخرج بمغزى المنظورات المختلفة في العالم التاريخي فقط إذا استطعنا أن نتخيل طرقا مختلفة لتنظيم الخبرة، وهي طرق قد تكون غريبة عن أشكال السرد الأساسية في النصوص الثقافية المهيمنة. قصص الحياة تلك، التي تناضل للإفصاح عن التناقضات التي تمر بالخبرة وصبها في ســـياق، تستطيع أن تزودنا بصور شعرية وقوالب سردية تعين القراء على رؤية العالم نفسه من بؤرة مختلفة؛ وهذا يعني أن نرى عالمهم المألوف بحساســـية أعلى للعناصر التي لا تُفهم داخل تاريخ محكوم بالقوة المسيطرة.

حين نعترف بأقاصيص الخبرة بوصفها مصادر لإعادة تنظيم الخبرة، فسوف نستطيع حينئذٍ أن نتفادى تقارير «الإنسان الآلي» عن رؤى الآخرين، تلك التي صبت عليها هاردنغ جام النقد (1991، 291)، ونستطيع مقاربة تلك الرؤى بوصفها أطرا للعمل تيسر سبل استكشافنا نحن للعالم من منظور مختلف، لا بد أن نتحمل فيه المسؤولية بشأن أطر العمل التي اخترنا أن نستخدمها. وعطفا على هذا، حين نضع تلك السرديات في عالم السيرورات العابرة للثقافات والعابرة للحدود، سوف ندرك أن اعتبار مكان حيواتنا نحن في داخل سرديات الآخرين إنما هو مسألة ملحة. أقصوصة آنزالدوا، مثلا، لا تكون في مقاربة نسوية عولمية مجرد تأكيدات لاستبصارات وعي المستيزية؛ إنها أيضا تتحدى القراء الذين يستكنون إلى ثقافة مهيمنة، وذلك لكي يعيدوا النظر في هوياتهم في ضوء سرديتها، وهي سردية تحدد وضع الأنجلو - أمريكيين في علاقاتهم مع الأمريكيين الآخرين والتزاماتهم تجاههم، التي تعينت بفعل التاريخ. ومع القراءة كمصدر لاستكشاف هذا المنظور، لا يكون نص آنزالدوا خاتمة المطاف، بل نقطة انطلاق القراء لمتابعة فهم أعمق لذلك التاريخ وتلك الالتزامات.

حين نفهم سردية ما كمحاولة لحسبان التوترات في داخل الخبرة، التوترات التي تعكس أنواعا من القوة الفاعلة، أو من المجتمع المحلي أو من الوعي الذي يأبى الإفصاح عن ذاته في خطاب محكوم بالسلطة، فلسوف نرى أيضا أن النص لا يعرض معطيات واضحة بذاتها بل فقط يلمع إلى ظواهر مبتسرة. مع القراءة في ضوء هذا، يهيب بنا النص أن نسهم في استكشاف معنى تلك الظواهر. حتى مشهد دورة المياه لدِلاني يدعو قُرّاءه إلى مثل هذه المساهمة ويُيسر سبلها. وإذ تنقد سكوت الوضعية المزعومة في نص دِلاني، تستشهد بإقراره أن الثورة الجنسية الحقيقية تتطلب «تغلغل لغة واضحة فصيحة إلى داخل المناطق الهامشية التي نستكشفها في عالم الجنس الإنساني» (Delany 1988، 175). وعلى أي حال، لا تتجه قراءة سكوت الأولى، ولا قراءتها الثانية، صوب الخاصة المميزة لهذا «التغلغل». وليس «تغلغل» دِلاني تقريرا واقعيا، بل على العكس

هو إفصاح شخصي صريح وإبداعي عن شظية من الخبرة. مثلا، بتحري خطى الكلمات المُستشهَد بها آنفا، نجد دِلاني يسمي ما يرويه عن دورة المياه «شذرة من لقاء». إنه لا يضع تقريرا دقيقا عما يراه أو يفعله، بل فقط يشير إلى المشهد (مثلا، فورة من مائة أو أكثر)، ويخبرنا بأنه «مضى قدما في غمارها».

وبقدر ما نستجيب لأسلوب دِلاني الاستفزازي ذي النهايات المفتوحة، فما نجده ليس مجرد معلومات، بل تلقينات لتخيل عالم دورة المياه، ونوعية أسلوب الحياة والعلاقات العابرة لما هو شخصي التي تغدو ممكنة بفعل مؤسسات المثلي المنفتحة. أما القراء المستعينون بسردية دِلاني، فحين تواتيهم الشجاعة لأن يأخذوا بعين الاعتبار ظواهر تتحدى التعارض البسيط بين قاعدة النزوع إلى الجنس الآخر أو الفصل البيِّن بين مجالي «الخاص» و«العام»، فسوف نغدو على وعي أكثر بالانبناءات الاجتماعية لـ «الواقعي» و«الطبيعي»، وعلى رضا أقل عن الأدوار الجنسية «المسلم بها». وبذلك نكتسب فضاء خياليا لتسجيل عدم رضانا عن نماذج إرشادية (بارادايمات) للهوية الجنسية ولسرد أقاصيص إضافية تتحداها.

وأخيرا، حين نقرأ سردية بوصفها استجابة لتوترات بين الخبرة واللغة، نستطيع أن نميز التوترات والالتباسات داخل النص ذاته (على سبيل المثال، ابتعاد آنزالدوا عن «الأمريكية - المكسيكية»، واحتواؤها إياها في الآن نفسه). تعكس هذه التوترات كفاح المؤلفة لمد نطاق الاستخدامات المعتادة في لغتها أو تحديها لكي تأخذ في الحسبان ظواهر تستعصي على منطقها. على هذا النحو، تشير تلك التوترات إلى طرق تجعل لغتنا عرضة لمزيد من الاضطراب أو التعطيل. وتشير سكوت عن حق إلى أن الاضطراب إمكانية مفطورة في الخطاب، لأن أي خطاب هو غير محدد وتصارعه صور أخرى من الخطاب (1991، 793). وعلى أي حال، يجب علينا، لتحقيق هذا التعطيل، أن نعترف بأن ما يدفع إلى التغيرات الخطابية ليس الخطاب ذاته، بل خبرتنا بالخطاب وحسباننا لتلك الخبرة. إن عدم الارتياح للخطاب يتجاوز ما يتم تمثيله في مقولات خطابية معطاة. إنه

يتطرق إلى اللغة فقط من خلال النضال، أو من خلال إعادة النظر وتذكر التوترات بين خبرتنا ولغتنا المتلقاة، وفعل الإفصاح عن هذا باستعمال لغة ضد التيار.

تؤكد موهانتي أن «المسألة ليست «تسجيل» تاريخ نضال المرء، أو وعيه، وإنما كيف يتم تسجيلهما؟ وأن الطريقة التي نقرأ بها ونتلقى مثل هذه السجلات التاريخية ونشرها، ذات أهمية بالغة» (1991a, 34).

وفي ضوء تحليلات موهانتي، اقترح واحدا من الخطوط التي ترشدنا إلى القراءة المسؤولة لأقاصيص الخبرة: ينبغي ألا نردها إلى الدليل الإمبيريقي، ولا إلى مجرد بناءات بلاغية، بل يجب أن نبلغ الطرق التي تجعلها تساعدنا في تبين التناقضات في خبرتنا نحن، ويمكنها على هذا أن تيسر لنا سبلا للقول وللكتابة المعارضين أكثر وأكثر.



8

المواقع واللغات: التشيكانيات يُنَظِّرْن للمذاهب النسوية

آيدا أورتادو

أخرجت الكاتبات النسويات التشيكانيات كتابات فصيحة حقا عن ظروف النساء في مجتمعاتهن المحلية. كثيرات منهن انضممن إلى صفوف حركات سياسية مختلفة وكن مساهمات فيها. وبفعل هذه الممارسات باتت تنظيراتهن مفعمة بتأثيرات شتى جعلتهن يُماثلن المنظرات النسويات الأخريات لكن أيضا مختلفات عنهن. ويتقدم هذا المقال برؤية عامة للكتابات النسوية التشيكانية وكيف تعالج السبل الإثنية المُعيَّنة التي يعانين فيها الاضطهاد الجنوسي لهن ولمشاريعهن للتحرير.

«المذاهب النسوية التشيكانية، كهيكل من الأعمال، تتقدم بإطار نظري رائع ينبع منها ليعزز النظرية النسوية ككل»

آيدا أورتادو

مقدمة

الحق أن المذاهبَ النسويةَ التشيكانية المعاصرة هي أطفال الحركات السياسية التقدمية في الولايات المتحدة الأمريكية إبان ستينيات القرن العشرين. وقد كان لحركة التشيكانيات الناشطة من أجل قضايا المرأة تاريخ طويل، الجانب الأكبر منه غير موثق [1](*). على أي حال، تبدأ الكتابة المعاصرة للتشيكانيات النسويات في صلب الموضوع بقدر ملموس أواخر الستينيات، وهي معاصرة للحركة التشيكانية، وحركة حرية التعبير وحركة القوة السوداء وحركة الأمريكيين - الآسيويين وحركة الحقوق المدنية، والحركات التقدمية الأخرى في ذلك الوقت. وعلى خلاف أعضاء الحركات التقدمية الأخرى (وأغلبهم ذكور) (Martínez ،1989) ساهم العديد من النسويات التشيكانيات (كما يفعل النسويون ذوو البشرة الملونة الآخرون) في الوقت نفسه في أكثر من واحدة من تلك الحركات وذلك تحديدا بسبب انتمائهن لجماعة موصومة وتعددية من حيث الطبقة والعرق/الإثنية والجنوسة والجنس (Sandoval 1990 ؛Segura and Pesquera 1992 ؛Pesquera and Segura 1993)[2]. تشيكانيات كثيرات شاركن في حركات سياسية تقدمية يحدوهن الأمل في أن تكون مسائل المرأة من مقاصد تلك الحركات - وهو توقع تقاسمته كثيرات من النساء الناشطات سياسيا إبان الستينيات. كما تشاركن أيضا في خيبة الأمل، حين اكتشفن أن رفاقهن في النضال، من الرجال والنساء معا، لا يرون الجنوسة من الضروري أن تكون مركزية في الأجندة السياسية أو أساسية في تحليلات الاضطهاد (García 1989; Segura and Pesquera 1992; Pesquera and Segura 1993).

تولدت مذاهب النسويات التشيكانيات عن أفعال المقاطعة، خصوصا مقاطعة حركة التشيكانيين، وذلك من أجل خلق فضاء لمقاومة النظام البطريركي بشكل عام والنظام البطريركي في جماعاتهن الخاصة الإثنية/

(*) ربما لهذا ينتاب الكاتبة هاجس توثيق كل سطر تقريبا كما سنلاحظ. وأيضا إرداف الفصل بقائمة مصادر ومراجع مطولة جدا، أطول من قائمة مصادر أي فصل آخر من فصول هذا الكتاب. [المترجمة].

العرقية (García 1989). تمثل المقاطعة، وهي رأس الحرية في المواجهة، واحدة من أقوى الوسائل التي استخدمتها النسويات التشيكانيات من أجل طرح مسائلهن في الأجندة السياسية.

نسـويات تشـيكانيات كثيرات قاطعن كل الحركات التي شاركن فيها: إذا عملن داخل حركة التشـيكانيين، فسوف يجادلن من أجل قضايا المرأة (Segura and Pesquera 1992، 78)، أما إذا عملن مع النسويات البيض فسـوف يجادلن من أجل ضم قضايا الإثنية/العرق (Sandoval 1990)؛ وإذا عملـن مع منظمات المرأة التشـيكانية فسـوف يجادلن من أجل ضم السـحاقيات والمثليين (Pesquera and Segura 1993،107). والأمر كما أوجزته كُردُبا(*): تكتب التشيكانيات ما يعارض التمثيلات الرمزية لحركة التشـيكانيين التي لم تشملهن. وتكتب التشـيكانيات ما يعارض الخطاب النسـوي السـائد الذي يضع الجنوسـة في موضع المتغيـر المنفصل عن متغيرات العرق والطبقة. وتكتب التشيكانيات ما يعارض الأكاديميين، سواء مـن التيار السـائد أو من تيار ما بعد الحداثة، وهـم لم يعترفوا بهن أبدا اعترافا كاملا كذوات وقوى فاعلة ناشـطة (1994، 194). بعبارة أخرى، الخاصة المميزة للنسـويات التشيكانيات هي إيجاد ما هو غائب ومستبعد ويخضن في الجدل من هذا المنطلق (Collins 1991).

كاتبات المذاهب النسـوية التشيكانية ألهمهن اشـتراكهن في أكثر من حركة سياسية، وهذا أفاد دراساتهن وإنتاجهن الفني بتفادي تجانس زائف عن طريق التعبير عن وضعهن كنساء ومثليات وعضوات في جماعات إثنية/عرقيـة وغالبا كعضوات في الطبقة العاملـة (Sandoval 1991؛ Pérez 1998). لقـد تصدين لتنوعهن الداخلي وسـبقن في هذا جماعات أخرى كثيرة (Zavella 1994)، تشـمل حركة النسـاء البيـض المعاصرة. بعبارة أخـرى، اعترفن بأنهن مذاهب نسـوية عديـدة (Pesquera and Segura 1993). وفي الوقت نفسـه، ارتفعت أصواتهن المقاطعة في سياق التعاون

(*) أو لعلها قرطبة Córdova وفقا للنطق العربي الشـهير. ولكننا نحاول في هذا الفصل أن نضع الرسـم باللغة العربية للأسماء الإسبانية، أي المكسيكية أيضا، وفقا للنطق الإسباني الذي يختلف عن النطق الإنجليزي. ولهذا أهميته لحرص الكاتبة على تأكيد الثقافة التشـيكانية، ولما يهدف إليه الكتاب أصلا من الحفاظ على قيمة التعددية الثقافية. ومرة أخرى نلفت الأنظار إلى أن اللغة صلب الهوية. [المترجمة].

والتحالف السياسي مع حركات تقدمية مختلفة، مثل المذاهب النسوية في العالم الثالث والنسوية البيضاء وحركة التشيكانيين والحركات الاشتراكية/الماركسية، والحركات الثورية في المقام الأول في أمريكا اللاتينية ومنطقة البحر الكاريبي (بورتوريكو وكوبا).

يوجز المقال إسهامات النسويات التشيكانيات، الباحثات الدارسات والكاتبات المبدعات والفنانات، في صنع تنظير للتبعية الجنوسية وإرساء أسس التحرير. لا يهدف هذا الاستعراض لجهودهن إلى أن يكون شاملا، بل يركز بصفة أولية على الكتابات في السنوات القليلة الماضية، لأنها كتابات استفادت أكثر من الدراسات النسوية وبالمثل من الدراسات التقدمية الأخرى. وأيضا تقدمت الدارسات التشيكانيات بتحليلات رائعة للكتابات التي خرجت منذ السبعينيات حتى بواكير التسعينيات (García 1989، 1997؛ Segura and Pesquera 1992؛ Pesquera and Segura 1993؛ CÓrdova 1994). يوجد الآن هيكل ضخم من مؤلفات النسوية التشيكانية، ويمكن أن يغذي تنظيرنا لظروف التشيكانيات وبالمثل تماما ظروف النساء جميعا في الولايات المتحدة الأمريكية.

مناهج للتنظير

النسويات التشيكانيات مثل كل الدارسات النسويات، اجتهدن في المناهج التي تتفادى محو أصوات النساء. طورن مناهج عديدة تماثل تلك المناهج التي تطورت بفعل دارسات نسويات أخريات. ومع هذا، تختلف النسويات التشيكانيات عن النسويات البيض والأمريكيات/الأفارقة في الدعوة بقوة إلى متغيرات مختلفة في اللغة الإسبانية واستخدامها من أجل تصعيد استيعاب النساء جميعا. لاتزال اللغة الإسبانية اللغة الأم لتشيكانيات كثيرات، وهي أمر حاسم في صون الثقافة التشيكانية، ويمكن، في بعض الأحيان، أن تفيد وهي تحتويها لتدين قسوة العالم الخارجي [3]. أما بالنسبة إلى تشيكانيات أخريات، لم يعدن يتحدثن الإسبانية، فإن إعادة اكتساب اللغة يمثل فعلا من أفعال السياسة (Cervantes 1981، 45-47؛ Moraga 1983، 55؛ Zavella 1994، 208)[4]

وها هي ذي التشيكانية ماريسلا نورت Marisela Norte، فنانة الكلمة المنطوقة، تشرح لنا كيف تكتب وهي تركب الحافلة من شرق لوس أنجيلوس (وهذه منطقة التشيكان أغلبية فيها) إلى المكتب الذي تعمل فيه بوسط المدينة [5]. يعكس فنها صورا تتقاطر أمامها من نافذة الحافلة. «أستطيع أن أكتب بارتياح حتى يأتي أحدهم لينظر من فوق أكتافي ويشرع في قراءة هذا الذي أكتبه. وهكذا حين أشرع في التبديل بين اللغتين يتوقف هذا على من يجلس بجواري» (González and Habell-Pallan 1994، 94). الإسبانية أيضا هي لغة الألفة الحميمة ولغة المقاومة، كثيرات من النسويات التشيكانيات يتحولن إلى استخدام الرموز الإسبانية من أجل خلق فضاء للمرأة وللخطاب، أو باقتباس تعبير إمّا بيريث Emma Pérez نقول خلق فضاء للمواقع واللغات *sitios y lenguas* (*) (1993).

تستخدم النسويات التشيكانيات مناهج تتضمن التاريخ الشفاهي، بالإضافة إلى استخدام متغيرات مختلفة من اللغة الإسبانية (Ruiz، 1987، 1998؛ Romero 1992؛ Zavella 1997b؛ Pesquera 1997؛ Segura 1997)؛ والإنتاج الإبداعي من قبيل الشعر والأداء المسرحي والرسم والرقص والموسيقى (Baca 1990، 1993؛ Cisneros 1994؛ Cantú 1995؛ Pérez 1996؛ Mora 1997)؛ وتوثيق الإنتاج الإبداعي كشاهد على النزعة النسوية (Broyles 1986، 1989، 1994؛ Yarbro-Bejarano 1985، 1986، 1991، 1994)؛ ومناهج العلوم الاجتماعية (Segura and Pesquera 1992؛ Pesquera and Segura 1993)؛ وأشكال مختلفة من الارتباطات بين هذه الأدوات جميعا. تتضمن الأمثلة استخدام الكتابة الإبداعية لرؤية التشيكانيات بوصفهن «إثنوغرافيات(**) من فئة خاصة بهن» (Quintana 1989، 189؛ 1996)، واستخدام الأساطير مثل تلك التي

(*) نلاحظ أن هذا هو عنوان الفصل والعنوان بدوره هكذا مكتوب باللغة الإسبانية. وسوف نضع أمام الكلمة العربية المقابل الإسباني كلما ورد في النص، لأن الكاتبة حين تستعمل كلمة إسبانية - لغة التشيكان من حيث هي لغة المكسيك - في سياق حديث بالإنجليزية، ففي هذا رسالة لا بد أن تصل إلى قارئ الترجمة العربية.

(**) الإثنوغرافيا علم أجناس الشعوب وثقافات سلالات الأعراق فيها. فالإثنية هي أجناس الشعوب. [المترجمة].

اقترحها دريـــك بيل(*) وأتباعـــه (Hurtado 1996a ،133)، والمقالات التي تمتد على طول كتـــاب وترتكن على الأدبيات متعددة التخصصات لتســـلط الضوء إلى أحوال التشيكانيات (Castillo 1995)، والمختارات متعددة التخصصـــات القائمة على المزج بين الأنواع الأدبية ((Moraga and Anzaldúa 1981،Moraga ،1983 ؛Anzaldúa 1987 ،1990؛ Del Castillo 1990 ؛Trujillo 1991 ،1998 ؛Alarcón et al. 1993؛ De la Torre and Pesquera 1993) (6). وكما تدعو ســـونيا سالدييـَر- أول Sonia Saldívar-Hull ، «علينا البحث عن مواضع غير تقليدية من أجل نظرياتنا: في تمهيدات للمختارات، في فجوات بالسير الذاتية، في مصنوعات ثقافتنا الفنية، وفي قصصناcuentos ، وإذا كنا محظوظات نســـتطيع الوصول إلى مكتبات جيدة، وفي المقالات المنشور بجرائد هامشية لا تقوم المؤسسات المسيطرة بتوزيعها على نطاق واسع» (1991 ،206). وبصرف النظـــر عن المنهج، يجري الاجتهاد في توثيق تعقيدات ظروف التشـــيكانيات، التي تتأثر كثيرا بجنوســـتهن، ولكن لا تستقل عن الشروط المادية التاريخية الأخرى.

من الناحيتين المنهجية والفلســـفية، تعمل أغلبية الكاتبات النســـويات التشـــيكانيات على الاســـتثمار الجيد لتمييز أنفسهن عن نسويات الطبقة الوســـطى البيـــض (Saldívar-Hull 1991 ،203؛ Cotera 1977؛4- Pesquera and Segura 1993؛ Segura and Pesquera 1992). معظـــم المُنظّرات التشـــيكانيات لـــم يدعين أبدا انخراطا مســـلما به في صفوف مذاهب النســـوية البيضاء، على الرغم من أنهن حددن مساحات للالتقاء (Pesquera and Segura 1993؛ Segura and Pesquera 1992) وللتحالفـــات (Cuadraz and Pierce 1994؛ Segura and Pierce 1993) السياســـية (Hurtado 1996a، 41-43). مثـــلا، تقوم ســـيغورا وبيرثي (Segura and Pierce 1993) بتحليل كيف ينطبق أو لا ينطبق عمل نانسي

(*) دريـــك بيل Derrick Bell (2011 - 1939) من الأمريكيين الأفارقة وأول أســـتاذ قانون من أصل أفريقي يعمل أســـتاذا زائـــرا بجامعة هارفارد العتيدة. كان عميـــدا لكلية الحقوق بجامعة أوريجن، ومدافعا شرســـا عن التكافؤ في الحقوق المدنية ورفـــع الظلم عن الأقليات المضطهدة. اشتهر بوضع نظرية الأعراق النقدية critical race theory. [المترجمة].

تشادّورو Nancy Chodorow على الأســرة التشيكانية. وتصف كوادرات وبيرثــي (1994) تجاربهما في رحلــة خلال برنامج للنخبة من الخريجين بشــكل لاذع، يتضمن التشابه بســبب خلفيات الطبقة العاملة والجنوسة، والاختلاف بسبب العرق/الإثنية. وتستكشف أورتادو Hurtado (1996a) اختلاف العلاقات مع الرجال البيض بين النساء الملونات والنساء البيض. وتــدرس ســيغورا وبيســكيرا (1992) Segura and Pesquera تصورات التشــيكانيات ذوات التعليم العالي ووظائف الياقات البيضاء (Pesquera and Segura 1993) تجاه حركة النسوية البيضاء.

كثيرات من النســويات التشــيكانيات ملتزمات بأن يبقين على الولاء لجذور كفاحهن النسوي في الطبقة العاملة (Anzaldúa 1987؛ Gómez et al. 1983؛ Saldívar-Hull 1991، 204)، ولكنهــن فــي الوقت ذاته يواجهــن توترا متأصلا بــين الالتزام بهذا الكفــاح والامتيازات الخاصة بهن (Zavella 1994، 208). وعلى الرغم من أن العديد من النســويات التشــيكانيات يفصحن عن أصولهن فــي الطبقة العاملــة (Cervantes 4 ،1992 Zavella 1994، ؛5-1981،45؛ Anzaldúa 1987؛ Romero 8-207؛ Hunado 1996b، 383 ؛84-Trujillo 1997، 268)، أولئــك ضمن أخريات) فإنهن بوصفهن كاتبات وأكاديميات وفنانات ناجحات قد تبوأن منزلة اجتماعية أعلى مــن تلك الدوائر التي يكتبن عنها. ومع هذا يستخدم العديد من أولئك الكاتبات بذكاء شديد التوتر بين منزلة الطبقة التي بلغنها والمنزلة الطبقية للدوائر التي التزمن بها وذلك من أجل مقاطعة الاستكانة وقبول الأوضاع ولدفع العمل السياسي الملموس. مثلا، جوديث باكا Judith Baca رســامة ناجحة وفنانة جداريات تجند شبابا (بعضهم كانوا أعضاء في عصابات) في منطقة شرق لوس أنجلوس للمساعدة في رســم الجداريات، وبهذا تمد جســورا بين موضوعات إنتاجها الإبداعي ومشــاركة مواطنين في تلــك الموضوعــات (Neumaier 1990، 261). وبالمثل ثمة كاتبات مبدعات مثل ســاندرا ثيسنيروس Sandra Cisneros وإلبا سنتشيز Elba Sanchez وغلوريا آنزالدوا (ضمن أخريات) معروفات بعملهــن مع طلاب المدارس العليا فــي المجتمعات المحلية التي يغلب فيها

وجود التشيكانيين لعرض إنتاجهن الإبداعي على المجتمعات المحلية التي يكتبن عنها. وبصرف النظر عن الأصول الطبقية للنسويات التشيكانيات، وما أحرزنه من وضع طبقي راهن، فإن لديهن التزاما متينا بقضايا الطبقة العاملة.

أنتجت النسويات التشيكانيات حصادا أدبيا متنوعا بقدر تنوع النساء اللائي يسعين إلى وصفهن ووضع النظريات حولهن. ويكتبن من منظورات تخصصية بينية في محاولة لاستيعاب التنوع في المجتمعات المحلية التشيكانية. وعلى الرغم من أن أغلبية التشيكانيات يعشن في ولايات خمس في الجنوب الغربي (كاليفورنيا وتكساس وأريزونا ونيومكسيكو وكولورادو)، يمكن أن نجد عددا معتبرا منهن في الوسط الغربي، خصوصا في منطقة شيكاغو. أصول المجتمعات المحلية التشيكانية تختلف من الحدود الجنوبية لتكساس إلى الجاليات المهاجرة في الوسط الغربي (Zavella 1994؛ 1997). ومع هذا فإن حجر الزاوية المتمثل في خبرة التحيز الجنساني لها ديناميات شاملة معينة في هذه المجتمعات المحلية بصرف النظر عن الاختلافات بينها. أوجه التشابه تتبع إلى حد كبير من الدعامة الكاثوليكية للثقافة التشيكانية (Castillo 1996؛ Espín 1984، 151، 1997) والتاريخ المشترك من الغزو وتبعية التشيكان في الولايات المتحدة (Almaguer 1994).

أنتج التاريخ التشيكاني المشترك والظروف المادية المشتركة تماثلا في الثقافة التشيكانية بالولايات المتحدة، ولاسيما فيما يخص الأيديولوجيا والممارسة الجنوسيتين. وعلى الرغم من أن معظم التشيكانيين من الناحية التاريخية أقاموا متجاورين في أحياء منفصلة للغاية، ثمة عدد صغير منهم يبتعدون عن الأماكن التي يغلب فيها وجود التشيكانيين، ولكنه عدد آخذ في التزايد. واللاتي يكتبن في المذاهب النسوية التشيكانية لا يعالجن هذه الفئة من السكان.

وعلى أي حال، فإنه على الرغم من هذا التنوع السكاني والتنوع في الكتابة هناك تقارب في تنظيرهن حول ظروف النساء وفي رؤاهن للتحرير. ومع ذلك كثيرا ما نجد المرتكزات لديهن تتحدد تحددا إثنيا، لأن

جذور المذاهب النســوية التشيكانية تمتد في تاريخ التشيكان كجماعة. إن المذاهب النســوية التشيكانية، كهيكل من الأعمال، تقدم بإطار نظري رائع ينبع منها ليعزز النظرية النسوية ككل.

إسهامات المذاهب النسوية التشيكانية

التاريخ والظروف المادية كأساس للوعي النسوي

كان ثمة مشـــروع مركزي للكثير من النســـويات التشيكانيات، ألا وهو توثيـــق تاريخ التشـــيكانيات وفضح زيف القوالـــب النمطية التي تصورهن بأنهـــن غير فاعـــلات في النضـــال السياســـي (Córdova 1994؛ Ruiz 1998). تهتـــم المؤرخـــات التشـــيكانيات والعالمـــات الاجتماعيـــات منهن اهتماما خاصـــا بتوثيق كفاح المرأة في ميدان العمل؛ مثلا، في ماكيلادورا وصناعـــة الملابس الجاهـــزة (Mora and Del Castillo 1980)، وتعليب الأطعمـــة (Ruiz 1987؛ Zavella 1987)، والعمـــل في الحقول الزراعية (Guerin-Gonzalez 1994). لا يســـجلن كفاح النساء العاملات فحسب، بـــل أيضا كفاح القيادات النســـائية (Pesquera and Segura 1993، 97؛ Méndez-Negrete 1995). ينبع التشديد على قضايا العمل (Pesquera 1991; Romero 1992; Segura 1994; Zavella 1987) من مساهمة التشيكانيات الكثيفة في هذا المضمار، وكذلك أيضا من الصلة بين جُل أهل الدراسة والبحث في النسوية التشـــيكانية، والحركة التشيكانية (Segura and Pesquera 1992).

الجانب الأكبر من كتابات النســـوية التشيكانية نتج عن أفراد ساهمت في حركة التشـــيكانو إبان ستينيات وسبعينيات القرن العشرين (Segura and Pesquera 1992; Córdova 1994, 175, 188-89)[7]. يصـــف رامـــون غوتيـــرث (1993) Ramón Gutiérrez حركـــة التشـــيكان بأنها ضامة لتوحيد جهود ثيســـار تشابِث César Chávez مع العمال الزراعيين والجهود الحربيـــة من قِبل رييس لبيث تيخرينـــا Reies López Tijrina لاستعادة السيطرة على الأراضي التي سُلبت من التشيكانيين في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة إبان الحرب المكســـيكية -الأمريكية في العام

1848، والتعبئة السياسـية للطلبة التشيكان في حـرم الجامعات عبر البلاد. كانت حركة ضمت الطـلاب ومنظمات العمال وفلاحي الأراضي والعاملـين في الثقافة – أغلبهم شـعراء ومطربون وممثلون في المسـرح التشيكاني الإقليمي. معظم اللاتي يكتبن في المذاهب النسوية التشيكانية، بغض النظر عن انتمائهن الدراسـي التخصصي، يشرن إلى إسهامهن في الحركة التشيكانية.

كانت الأسس السياسـية للحركة التشـيكانية هي الماركسية/الاشتراكية المفعمة بالثقافة التشيكانية (Gutiérrez 1993، 46). وقد انطوت على نمط من الكاثوليكية العلمانيـة كانت في طبيعتها ثقافية أكثر منها دينية. عرضت التشـيكانيات لمذاهب نسـوية تضرب بجـذور عميقة في الظـروف المادية للتشيكانيين ككل. والمسألة كما طرحتها سـالدير، أن «النسوية التشيكانية، سـواء من حيث النظرية أو من حيث المنهج، مشدودة بوثاق مع العالم المادي» (1991، 220). تجاهر النسـوية التشيكانية بأولوية الظروف المادية وتناصر بقوة «الأساسـيات» المطلوبة للوجود الإنسـاني، من قبيـل الوظائف الملائمة والرواتـب الجيدة وظروف العمل الطيبة ورعايـة الأطفال والرعاية الصحية والأمن العام[8]. ومع هذا، من المهم ملاحظة أن النسوية البيضاء هي الأخرى تطالـب بمثل هذه المسـائل، على أن التشـديد والتأكيد يختلـف إلى حد ما بالنسبة إلى الكثيرات من النسوية التشيكانية. مثلا، على الرغم من أن الحق فـي الإنجاب مركزي في أجندة النسـوية البيضاء، أكدت النسـويات البيض حقهن في أجسادهن من خلال تحديد النسل والإجهاض. وأيضا كانت هاتان المسألتان مركزيتين بالنسبة إلى النسـويات التشيكانيات، ولكنهن كن بالقدر نفسـه قلقات مما عانته بعض التشـيكانيات من تعقيم قسـري وإجبار على تحديد النسـل من خلال تدخل الدولة (Nieto 1974؛ Sosa Ridell 1993، 187)[9]. في وقت مبكر، في سـتينيات القرن العشـرين، كانت التشيكانيات يكتبن عن التعقيم القسري (Córdova 1994). أما التعقيم القسري بالنسبة إى النسـاء البيض فربما لم يكن مركزيا هكذا في كتابات النسـوية البيضاء أو فـي أجنداتهـا، وبالقطـع لم يكن مركزيـا كالحق في الإجهـاض. وحتى أولئك الكاتبات النسـويات التشـيكانيات اللاتي توغلن في موضوعات أكثر

تجريدا مثل التحليل النفسي (Pérez 1993) والدراسات الثقافية (Alarcòn 1996 ؛Chabram Dinersesian 1996 ؛Fregoso 1993 ؛Sandoval 1991،1998) يجاهرن دائما بأهمية الشـــروط المادية في تحرير الجنوســـة التشيكانية وتحرير المجتمعات التشيكانية بأسرها.

رَأب المالينتشية ورفض المريانيّة

كثيرات هن النســـويات التشـــيكانيات اللاتي يرين الروابط بين تاريخ التشـــيكانيات في المكســـيك وتاريخ هذا البلد محورا من محاور تنظيرهن لوضع النساء. مثلا أصول التشيكانيين من حيث هم جماعة كان في نهاية المطاف فعلا من أفعال الحرب والغزو.

لقد تخلق التشـــيكانيون كجماعـــة بفعل معاهدة غوادالـــوبِ إيدالغو Guadalupe Hidalgo فـــي العام 1848 التي أنهت الحرب المكســـيكية-الأمريكيـــة. قدمت هـــذه المعاهدة الصياغة الرســـمية لهزيمة المكســـيك وفقدانهـــا مـــا يربو على خمســـين في المائة مـــن أراضيها. وبين عشـــية وضحاها، بات البشر الذين يقطنون ما أصبح الجنوب الغربي من الولايات المتحـــدة لهم حكومة جديدة، تســـتخدم لغة مختلفة وثقافـــة مختلفة ولها عليهم سلطان المنتصر (Almaguer 1971؛ García 1973).

وعلـــى أي حال، لـــم تكن هذه أولى الخبـــرات بالغزو. وبالنســـبة إلى المنظرات التشـــيكانيات، يضم غزو الأمريكتين بين جنباته امرأة كشخصية محوريـــة، ألا وهي لا مالينتشْ La Malinche.(*) بطبيعة الحال، لم تختر

(*) لامالينتشْ La Malinche (La = الـ)، أو بالنطق الإســـباني للاسم مالنتثين Malintzín تعرف أيضا باســـم دونا مارينا Doña Marina، امرأة عاشـــت طوال النصف الأول من القرن الســـادس عشر ومارست دورا في اســـتيلاء إسبانيا على المكسيك. فقد كانت واحدة من عشرين جاريـــة تم إهداؤهـــن للغازي إرنـــان كورتيس في العام 1519، وســـرعان ما أصبحت عشـــيقة ومستشـــارة ووســـيطة ومترجمة لـــه. أنجب منها ابنه البكـــر مارتن الذي يمكـــن اعتباره ممثلا للرعيل الأول من طائفة المستيزا. كانت تنتمي إلى شعب الناهوا، وهم فصيل من سكان المكسيك الأصليين القدامى، يقطنون في منطقة ساحل خليج المكسيك. لهم لغتهم التي تتفرع إلى لهجات عديدة، ولايزال ثمة من يتحدث بها. وعلى مر الســـنين اتخذت شـــخصية لا مالينتش [مالنتثين] صورا عديدة في الحكايات الشـــعبية والفنون المكســـيكية، فهي رمز للغوايـــة والخطيئة والفتنة والشـــر والمكيدة، وقد تكون رمزا للضحية، أو الأم الرمزية للشـــعب المكســـيكي الجديد. على أن مصطلح malinchista المأخوذ من اسمها يشير إلى المكسيكي الخائن لوطنه. [المترجمة].

النسويات التشيكانيات لا مالينتشٍ شخصية محورية في مذاهبهن النسوية.
ولكن لأن امرأة هي التي ارتكبت ما ارتكب، فإن العديد من الكتاب الذكور قد أدانوا النســاء جميعا بغوائل خيانة المكسيك الأولى (انظر Paz 1985 كمثال فائق لهذا الاتجاه). النزعات الشـكية تجاه النســاء لها أصولها في التهتك الجنسي والثقافي الذي عرضته لا مالينتش. من الناحية التاريخية، لا مالينتــش، وهي امرأة، الخائنة العظمى للمكســيك. من المفترض أن لا مالينتشٍ ســهلت غزو إرنان كورتيس Hernán Cortés لإمبراطورية الأزتك بأن عملت مترجمة بين الإســبان ومختلف القبائل المكســيكية. وكما تشير نورما ألاركون، «باتت مالنتشــين Malintzín [لامالينتشٍ] [*] معروفة بأنها la lengua ، مما يعني حرفيا اللسان[**]. وكان اللسان استعارة استخدمها كورتس والمؤرخون للإشارة إلى مالنتشين المترجمة» (1989، 59). لقد ولدت المكسيك الجديدة عن هذه الخيانة، بالمعنى المجازي وبالمعنى الحرفي على الســواء، لأن لامالينتش تحولت إلى اعتناق الكاثوليكية وأنجبت أطفالا من خراميللو Jaramillo وهو جندي من جنود هرمان كورتس. وكما تشــير إمّا بيريث، لم يشــعر كورتس بأن مالنتشــين (أي مالنتش) جديرة بالزواج لأنها كانــت «الآخر، الأدنى، الأنثى المَهينة»، وحين قضى وطره منها دفع بها إلى واحد من جنوده (1993، 61).

على هذا لا نندهش من انشــغال كثيرات من النسويات بالمهاترات الدائرة حول لا مالينتش، إما لكي يفتدينها ويخلصنها من الخطيئة، أو لمواســاتها، أو لكــي يعتمدنها بطلة نســوية (Alarcón 1989). على أن لا مالينتش ليســت الشــخصية التاريخية الوحيدة التي ينشــغلن بها، فقد اســتوعبن شخصيات تاريخية أخرى لقدرتها على ترســيم معالم خارطة لما يمكن أن يشــكل وعيا تاريخيا خاصا بالتشــيكانيات. مــن الأمثلة على هذا عــذراء غوادالوبِ La

(*) هذا الاختلاف الطفيف في رســم الاســم عينه يعود إلى اختلاف لهجات اللغة الإســبانية باختــلاف الأماكــن. الحرف (z) مثــلا – كما أخبرني الزملاء بآداب القاهرة في قســم اللغة الإســبانية وآدابها – ينطق في قلب إســبانيا وفقا لصوتيات اللغة الإسبانية (ثاء)، حتى وإن بدا في الأماكن المتاخمة للعالم المتحدث بالإنجليزية أقرب إلى (الزاي)، بينما ينطق داخل المكســيك أقرب إلى (السين). [المترجمة].

(**) اللســان tongue في لغات عديدة يعني أيضا اللغة، فلدينا مثلا في مصر كلية الألســن، وتعني كلية اللغات. [المترجمة].

والأخت خوانا إينِس دى لا كروث (Castillo 1996) Virgen de Guadalupe ولا (González 1990; Caspar de Alba 1998) Sor juana Inés de la Cruz يورونا (Cisneros 1991; Mora 1996، 91; Viramontes 1985) La Llorona وفريـــدا كالو Frida Kahlo ، ضمن أخريات (Córdova 1994, 193) (10). هذه الشخصيات التاريخية تتشارك أيضا في أنها التحمت بالنضال الذي يتجاوز قضايا الجنوسة، وغالبا في النضال من أجل العمل والثورات الاشتراكية ضد الحكومات القمعية.

الوجه الآخر للمالينتشة هو الماريانيّة، أو تبجيل العذراء مريم. العذراء مريم، في صورتها المكسيكية تحديدا، هي عذراء غوادالوب، قدوة النسائية التشـــيكانية: إنها الأم، الراعية، التي تحملت الألم والحزن، وتقدم الخدمة عن طيـــب خاطـــر (Nieto، 1974، 37). من المفترض أن التشـــيكانيات يحـــذون حذو هذه القيـــم ذاتها ويطبقنها في خدمـــة أزواجهن وأطفالهن (175 Córdova 1994,). وعلـــى الرغم من أن الكنيســـة الكاثوليكية هي أرومة هذه القيم، فإنها قيم مماثلة للمثل العليا التي تتمسك بها الجماعات العرقيـــة والإثنيـــة الأخرى، ومن بينها بعض جماعـــات البيض في مجتمع الولايات المتحـــدة (يتبادر إلى الذهن أعضاء اليمين المســـيحي). على أي حال، كانت هذه القيم نفسها بالنسبة إلى تشيكانيين كثيرين مصدرا للعزاء وللقـــوة في محاربة العنصرية ومقاومة القمع مـــن قِبل الجماعة المهيمنة. بات من الصعب أن تتشـــكك النسويات التشـــيكانيات في هذه القيم أمام تفاني جحافل النساء من أجل أسرهن – والتزام جحافل الرجال بالجانب المنـــوط بهم من الصفقة عن طريق العمل الشـــاق في الحقـــول الزراعية والعمل الغشوم في المصانع وعمل الأيدي العاملة غير الماهرة بأجر زهيد، وبالتالي أصبح التحدي الذي يواجه النسويات التشيكانيات هو نقد التحيز الجنســـاني المتأصل وفي الآن نفسه انقسام النسائية فيهن بين المالينتشية والماريانيّة وأن يعترفن بالعمل الجســـور لجحافل النســـاء والرجال الذين حاربـــوا للحفاظ على أســـرهم فـــي مواجهة تدخلات الدولـــة العنصرية الوحشية. لم تنجح النسويات التشيكانيات دائما في الحفاظ على التوازن بين هذه المســـائل جميعها، ولا هن أفلحن في جعل أغلبية أعضاء المجتمع

التشـــيكاني يرحبون بتحدياتهن. بعض التشـــيكانيات لـــم يرين مزايا في تحدي النظام البطريركي وأخريات تهيبن من خيانة مجتمعاتهن من خلال الارتباط بأي ذريعة نسوية (García 1989، 225).

ولهذا لم يكن غريبا، أن التشـــيكانيات حين تساءلن عن أدوارهن في حركة التشـــيكان، رآهن الرجال والنســـاء معا لا يستكفين بالانقضاض علـــى ممارســـات غير متكافئـــة بين الجنســـين بل أيضا يشـــككن في المرتكزات الكاثوليكية للثقافة التشـــيكانية بأسرها. ونتيجة لهذا، نجد العديد من الرجال التشيكانيين داخل حركة التشيكان وخارجها، وبالمثل بعض النســـاء، يصفون الوعي النســـوي التشـــيكاني الناشـــئ بأنه خيانة ويصمون النســـويات التشيكانيات بأنهن «ضد الأسرة وضد الثقافة وضد الرجال، بالتالي ضد الحركة التشيكانية» (Nieto-Gómez، 1974، 35). ومن ســـخرية القدر، أن أســـماهن الرجال في الحركة المالينتشـــيات [= الخائنات للوطن المكســـيكي] كي يمايزوهن بأنهن خائنات لمجتمعهن ومروجات للنســـوية البيضاء، أطلق عليهن أيضا لقب الســـحاقيات لأنه من المفترض أن يفضلن جنســـهن ويرفعنه فوق وحدة حركة التشـــيكان في نضالها من أجل العدالة الاجتماعية (García – 1989،225 26). القوميون التشيكانيون، من كلا الجنسين، ذوو الكراهية الشديدة للمثلية هم الذين اتهموهن بالسحاقية، واستخدم هذا الاتهام لترويع النسويات التشيكانيات حتى يتخلين عن نضالهن لنصرة قضايا المرأة. وفي محاولة لبناء التضامن، وضعت العديد من المنظرات التشـــيكانيات المعاصرات، من السحاقيات ومن ذوات النزوع الجنسي الغيري معا، تعريفا لمذاهبهن النسوية يجعل الولاء يجمعها معا.

الحياة الجنسية

النســـويات التشـــيكانيات لهن كتابات بليغة عن الماريانيّة والمالينتشية وكيـــف تتقســـم معهما النســـائية إلى «المـــرأة الجيدة» و«المرأة الســـيئة»، وذلك بالارتكان إلى كيفية ممارســـة النســـاء لحياتهن الجنسية (Hurtado 1998a). وكما تتســـاءل باســـكيث وغونثاليث: «في بعض الأحيان يقولون

إننا عاطفيات، مثيرات، شهوانيات، ذوات العيون الحوراء، والجمال الحاد؛ وفي أحيان أخرى نحن عفيفات، طاهرات؛ إننا أميمات mamacitas : المرأة البدينة المحاطة بخمسة أو ستة من الأطفال ذوي البشرة الداكنة، المنهمكة دائما في طهو الطعام. هذا ما يقولونه عما نكونه. فهل نحن حقا هكذا؟» (1981، 50). أن تكون المرأة «امرأة جيدة» هو أن تظل عذراء حتى الزواج، تسبغ الإخلاص والولاء والحنو على الأسرة. وعلاوة على هذا، يتجاوز التعريف التشيكاني للأسرة حدود الأسرة النووية ليشمل العلاقات الممتدة عبر شبكات القرابة، فضلا عن الأصدقاء (Baca Zinn 1975). وكما هو الوضع في كل الأنظمة البطريركية، هناك الثواب للاتي يمتثلن والعقاب للاتي يتمردن. وكما تنعى آنزالدوا حظها العاثر: «كل ذرة من الإيمان خصوصا كنت قد جنيتها بشق الأنفس لاقت الضرب اليومي. لا شيء في ثقافتي يوافقني. Había agarrado malos pasos [لقد سلكت الطريق الخاطئ]. كان ثمة شيء ما «خطأ» فيّ. Estaba más allá de la tradición [لقد تجاوزت التقاليد]» (مقتبسة في Saldívar-Hull 1991، 213). ولكن حتى مع أولئك اللائي يمتثلن، فإن التيار الثقافي السائد، كما هي الحال مع البيض، يمنح السلطة في النظام البطريركي الحق في استعمال العنف، وفقا لتقديرات الأب/الزوج مع مساءلة ضئيلة أو معدومة. والنساء اللائي يتمردن علنا يدفعن الثمن. مرة أخرى، كما تجاهر آنزالدوا: «Repele، Hable pa' 'tras. Fuí muy hocicona. Era indiferente a muchos valores de mi cultura. No me deje de los hombres. No fuí buena ni obediente» (*) (1987، 15).[11] ونظرا إلى تمردها، فقد كانوا ينظرون إليها على أنها ليست «امرأة حقيقية».

كانت العقوبة والنفي من المجتمعات التشيكانية قاسيين بشكل خاص على اللاتي يدعين السحاقية علنا. تفضيل النساء هو الرفض الأقصى للنظام البطريركي؛ والمرتكزات الكاثوليكية المكينة للثقافة التشيكانية جعلت السحاقية خطيئة مهلكة (Trujillo 1991، 191). وجدت الكثيرات من السحاقيات التشيكانيات ملاذا في مجتمعات المثليين البيض من الرجال والنساء. وعلى أي

(*) الكاتبة وضعت هذه العبارة في المتن هكذا باللغة الإسبانية فقط، انظر ترجمتها في الهامش الرقم 11. [المترجمة].

حال، لم يتبرأ النشطاء المثليون والمثليات في مجتمعاتهم التشيكانية من الدعوى الناشطة من أجل نصرة القضايا التشيكانية (Trujillo 1997، 274). وكانت الفطنة السياسية والنظرية الناجمة عن الإسهام في هذه القاعدة السياسة الأوسع عاملا لتوهج التنظير بشأن قضايا الجنوسة التشيكانية.

بعض الكاتبات النسويات التشيكانيات الأغزر في إنتاجهن أعلن سحاقيتهن جهارا. إنهن أيضا الأكثر شهرة في دوائر التيار السائد. كاتبات أمثال تشيري موراغا وغلوريا آنزالدوا وإمّا بيريث أنجزن الكثير لجعل الحياة الجنسية جانبا أساسيا من التنظير النسوي التشيكاني. وكشأن التيار السائد في مجتمعات البيض، نجد المجتمعات التشيكانية تكن كراهية حادة للمثلية، والنسويات التشيكانيات اللائي عرضن السحاقية ودافعن عنها تحدين الوضع القائم تحديا عميقا (Saldívar–Hull 1991، 214؛ Pérez 1998). ومن المهم الاعتراف بأن السياسات التقدمية في المجتمعات المحلية التشيكانية يمارسها أفراد لديهم التزام عميق بالحفاظ على النقاء الثقافي والتكامل في الثقافة التشيكانية كتحدٍ لسؤدد الإدماج الثقافي واللغوي والاقتصادي المهيمن (Segura and Pesquera 1992). في ذلك السياق يغدو الإيعاز بوجوب تحدي الكراهية العميقة للمثلية ولو بين الطبقة العاملة التشيكانية عملا متهورا في أعماقه. وفي الوقت ذاته، كان لأغلبية الكاتبات التشيكانيات السحاقيات ولاء مكثف لمجتمعات أصولهن، وللثقافة التشيكانية وللغة الإسبانية ولقضايا الطبقة العاملة.

وأيضا تقدمت نسويات تشيكانيات كثيرات بكتابات بليغة عن ولائهن لأمهاتهن (Cervantes 1981، 11–14؛ Còrdova 1994؛ Moraga 1983؛ Cantú 1995، 16؛ 193–17؛ Mora 1997). والعلاقة التي أبرزنها في هذه الكتابات هي علاقة الألفة والمحبة والرعاية التي تمنحها أمهاتهن وجداتهن والشخوص الأمومية الأخرى كالعمات والخالات. يتولد ذلك الولاء عن تشاركهن في الوضع بوصفهن نسوة، لكن أيضا عن اعتراف الكاتبات بأشكال الكفاح الطبقي لهؤلاء النساء ضد سائر المصاعب من أجل استمرارية الحياة. تتحدث كاتبات تشيكانيات كثيرات عن ثبات أمهاتهن ومرونتهن من أجل أسرهن. تصف كانتو Cantú تجارب ومحن جدتها أو الأم الكبرى «mamagrande»:

> كانت تحمل أحلامها في فؤادها.... العمل لا ينتهي.
> من طهو الوجبات اليومية - حساء الأرز sopa de arroz،
> واليخنة guisados والحلويات postres من أجل وجبة الغداء
> - ووجبات الأطعمة المكسيكية الفاخرة في الأعياد - كبريتو
> cabrito ومولِ mole وتامالس tamales (*) - إلى الحفاظ
> على الملاءات أشد بياضا من الأبيض، ومحاربة الغبار
> وقذارات الحياة في مزرعة ببلدة صغيرة. بل كان الأكثر
> إرهاقا الحفاظ كذلك على المظهر وعلى الكرامة وعلى ما
> هو صواب... كانت أفراحها وأتراحها ثاوية في قلبها، يداها
> مشغولتان دوما بأعمال الكروشيه والتطريز والحياكة وصنع
> الأغطية والألحفة. العمل لا يتوقف أبدا، ومنديلها في جيب
> مئزرها جاهز دوما في متناول يدها a la mano لاستقبال
> دموع الفرح والترح، إنها الأم الكبرى. (17،1995)

لقد رأين في أمهاتهن نسويات لم يحملن هذا اللقب وبطلات لم يدعين البطولة، يرسمن بتفاصيل حياتهن اليومية خارطة لما تريد النسويات التشيكانيات الإمساك به في كتاباتهن. بتعاطف شديد تصف بات مورا Pat Mora الصلابة التي منحتها إياها أمها. وعلى الرغم من أن أمها كانت إحدى المحظوظات القليلات في جيلها اللاتي أنهين دراستهن الثانوية إبان ثلاثينيات القرن العشرين، فإنها عجزت عن الالتحاق بالجامعة، على أن افتقادها التعليم العالي لم يكن يعني افتقادا للحزم والعزم.

> لم أرَ أحدا البتة قادرا على إرهاب أمي، التي يبلغ طولها
> نحو خمس أقدام. ومن دون الخداع والالتجاء إلى العنف
> الجسدي، لا أستطيع أن أتخيل أحدا يتمكن من هذا -
> لا الرئيس أو رئيس الوزراء أو البابا.... حينما يعتريها

(*) هذه أطعمة مكسيكية صميمة. وفي إطار حرص النسوية على التعدد الثقافي وتحرر القوميات من هيمنة المركز، تذكر النسوية البارزة آن ماك كلينتوك، التي عنيت بدراسة حركات المد القومي ومدى نجاحها في قهر الاستعمارية والمركزية الغربية، وتحرص على إبراز أن هذه الحركات كانت مدفوعة بالرغبة في التقدم والاستنارة، وأنها تلتهب بالرموز القومية، وتؤكد كلينتوك أن الرموز القومية على رأسها الأعلام والأناشيد الوطنية وأصناف الطعام المميزة - كتلك المذكورة سابقا، وأيضا الانتصار في مباريات كرة القدم. [المترجمة].

> الغضب، تبدو عيناها قادرتين على صهر المعدن. تعبر عن حزمها تعبيرا واضحا بالإنجليزية أو الإسبانية ولا تتردد أبدا في الإعلان عن استيائها، سواء من خدمة هزيلة أو سلوك وقح أو ظلم. تستطيع أن تكون شرسة بلغتين... تعلن أن النار ثروة. وفي النهاية، كانت تبين لنا طبعا أهمية أن ننتظر العدالة وأن نجاهر بجلاء وقوة بالاعتراض على الغبن. (1993، 83-82)

وعلى الرغم من أن علاقة الأمهات والبنات في الاتجاهات النسوية التشيكانية لم تكن خلوا من التوتر، فإنها كانت علاقة فائقة في تضامنها مع النضال السياسي، وأيضا تحدثت الكاتبات السحاقيات عن العلاقة مع أمهاتهن وكيف أينعت حتى حين يكن غير موافقات على اتخاذ بناتهن السحاقية أو غير متفهمات لهذا (Moraga 1983).

إن التزام النسويات التشيكانيات بجعل الحياة الجنسية مركزية في المذاهب النسوية التشيكانية دفع جميع المنظرين إلى توسيع أطر عملهم لتتجاوز العرق/الإثنية والجنوسة والطبقة. وتفهم الحياة الجنسية لا ينفصل تطوره عن الاهتمامات النسوية التشيكانية الأخرى. وعلى أي حال، لم تكن الحياة الجنسية سائدة في كتابات النسويات التشيكانيات المبكرة وأصبحت هكذا منذ نَشْر «هذا الجسر اسمه ظهري» This Bridge Called My Back (Moraga and Anzaldúa 1981). وعلى الرغم من أن السحاقية كانت البوابة التي انفتحت لطرح التساؤلات عن الحياة الجنسية، فإن النسويات التشيكانيات كتبن أيضا عن المتعة والرغبة الجنسيتين. ولم تكن معالجتهن الصريحة للحياة الجنسية أمرا يسيرا. ومع هذا تصدين للمخاطرة وعرضن لرغبات النساء بصرف النظر عن العقوبات المعيارية ضد الحديث الصريح عن المتعة خلال الجنس والتي كان التصدي لها في الأغلب قليلا. (Castillo، 1992؛ Sánchez 1992؛ Cisneros 1994؛ Zavella 1997b؛ Pérez 1998)

وكجزء من عملية تحليل مسائل الرغبة وجاذبية الجسد، عالجت بعض النسويات التشيكانيات العنصرية المفطورة في مجتمعاتهن

المحلية، القائمة على لون البشرة والتراث الهندي، وفقا لما يحدده المظهر الخارجي. (Anzaldúa 1987، 21؛ Broyles 1994؛ Castañeda 1990، 228؛ Zavella 1994، 205). وعلى الرغم من أن باحثين ذكورا قد تناولوا هذه القضايا (Arce، Murguìa and Frisibie 1987؛ Forbes 1968؛ Telles and Murguìa 1990، 1992)، التي كانت محورية في دراسات مرجعية خرجت في الستينيات، فإن النسويات التشيكانيات قد تناولن كيفية ارتباط هذه القضايا بالنساء تعيينا (Saldìvar-Hull 1991، 214 -15). وعلى وجه الخصوص، تناولت النسويات التشيكانيات كيفية استخدام لون البشرة لتحديد المعايير المرغوبة للجمال وللأنوثة (Anzaldúa 1981؛ Zavella 1994، 205). وكما تلاحظ ثابيه Zavella: «كان التعليق على لون البشرة تحديدا، فذوات البشرة الفاتحة las gueras يلاقين التقدير، بينما تبخس قيمة ذوات البشرة الداكنة las prietas ويُنصَحْن بالبقاء بعيدا عن ضوء الشمس كي لا تصبح بشرتهن أكثر قتامة (1994، 205).

كثيرات هن النسويات التشيكانيات اللاتي عملن على استعادة المستيزية، أي المزيج من الأعراق الأوروبية والأفريقية والهندية، وذلك لمقاومة المعايير العنصرية التي تتخذها المجتمعات المحلية التشيكانية بتفضيل ذوات البشرة الفاتحة والملامح الأوروبية، خصوصا بالنسبة للنساء. وعرضن أيضا كيف أن الأحكام العنصرية السلبية على ذوات البشرة الداكنة والشكل الهندي قد ارتبطت بالانتقاص من أنوثتهن وبالنظر إليهن كنساء غير مرغوبات، وذلك حتى بين الرجال ذوي المنزع التقدمي (Bioyles 1994). وكما تقول نورما ألاركون: «يجدر بنا أن نتذكر أن لحظة التأسيس التاريخي لبناء ذاتية المستيزيات (والمستيزيين) انطوت على رفض وإنكار الأم الهندية ذات البشرة الداكنة من حيث هي هندية، مما أجبر النساء في كثير من الأحيان على التواطؤ في صمت ضد أنفسهن، وإلى أن ينكرن فعلا الوضع الهندي، على الرغم من أن هذا الوضع هو النمط المنظور والمُمثل في صنع الوطن» (1990a، 252). وعن طريق معالجة العنصرية الكامنة في المجتمعات التشيكانية

وفي الرجال التشـــيكانيين التقدميين، حولت النســـويات التشـــيكانات عدســـة النقد لتتجه إلى الداخل، وأوضحـــن كيف أن نظرية الموقف(*) ذات أهميـــة فائقـــة لتفادي النظر إلى ماهيـــة أي جماعة بوصفها تعلو علـــى ديناميكيات العنصرية والتحيز الجنســـاني والكراهية الشـــديدة للمثليـــة (Ochoa and Teaiwa 1994، ix). وفضـــلا عـــن هذا، حين شملت تحليلاتهن للمستيزية مسائل الجمال والرغبة الجنسية وبناءات النسائية، أصبحت المرأة مركز التحليلات، وذلك بدلا من الاعتماد على النماذج الإرشادية للذكور الذين يدرسون العنصرية.

الالتزام بالفعل السياسي

بصرف النظر عن المناهج التي اســـتخدمتها النســـويات التشيكانيات والقضايـــا التي عالجنها، فجميعهـــن تقريبا يعلنّ بإصرار أن دراســـاتهن وإنتاجهـــن الفني لا بد أن يتمخضا عن فعل سياســـي هـــادف إلى التغيير الاجتماعـــي. وعـــلاوة على هذا نجدهن، بصرف النظر عن المهنة، ســـواء كـــن أكاديميات أو فنانـــات أو كاتبات مبدعات أو عازفات، ينســـب إليهن جميعا الانخراط في عمل سياســـي من نـــوع ما (Cuadraz 1997). وهن أيضا ملتزمات بالقضايا التقدميـــة ويعارضن على الملأ الأعلى الأجندات السياســـية المحافظة، مع اســـتثناءات محدودة (من أمثال ليندا تشـــابيث 1991 [Linda Chavez] التي لم تقل عن نفســـها إنها نسوية بأي شكل). إن الدعوة إلى الاســـتراتيجيات السياسية ليســـار الوسط بحكم التعريف فـــي الكثير من كتابات النســـوية التشـــيكانية يمكن أن تســـفر عن إقصاء النســـاء الأكثر اعتدالا مـــن الناحية السياســـية (Pesquera and Segura

(*) نظرية الموقف standpoint theory من دعائم الفلسفة النسوية، أو بالأدق الإبستمولوجيا النســـوية. وتقوم على إنكار مـــا بعد الحداثة للموضوعية المطلقة الموهومـــة في الحداثة والفكر التنويري. رؤية الواقع ليســـت رصدا موضوعيا من وراء ســـتار - إن جاز التعبير- ليكون واحدا إزاء جميع المراقبين، بل لا يمكن أن يكون أصلا إلا من موقف معين، حيثيات الموقف تتداخل في حصيلة الرصد وفاعليته. فضلا عن أن إدخال عناصر ومفاهيم جديدة من صميم خبرة النساء، أو مـــن موقفهن، خصوصا في مجالات الجنوســـة والقوة وعلاقات الهيمنة والســـيطرة... كفيلة برصد للواقع أكثر كفاءة وإبســـتمولوجيا أكثر فعالية. بعبارة موجزة الرصد الحق لا يكون إلا من موقف متعين ومحدد، وهن معنيات خصوصا بما يضيفه الرصد من الموقف النســـوي، وتلك هي نظرية الموقف النسوي. [المترجمة].

1993). وأيضـــا نجد التزامهن بكفـــاح ونضال الطبقـــة العاملة يمكن أن يســـفر عن إقصاء نساء الطبقة الوســـطى اللاتي قد لا يشعرن بانجذاب لهـــذا (Pesquera and Segura 1995). لـــم تقـــدم الكاتبات النســـويات التشـــيكانيات أبدا معالجة موســـعة لأي ســـؤال يتضمن الاســـتراتيجيات السياسية المعتدلة والطبقة المتوسطة.

وأيضا توعز كتابات النسويات التشيكانيات بأدوات عينية منظمة للفعل السياســـي. وفي كتاباتهن يتقدم على كل شـــيء ذلـــك التركيز على مباهج النضال بدلا من التركيز على الضحية والضحوية victimhood (*). والحق أن ثمة مجالا واحدا تفتقر فيه المذاهب النســـوية التشيكانية إلى الوضوح، وهو تحديد الخسران الإنساني في الاضطهاد القائم في جماعات متعددة ينتمين إليها. وحالما يجري الاعتراف بالاضطهاد، ســـرعان ما تبادر معظم الكاتبـــات إلى تســـليط الضوء علـــى المقاومة وليس علـــى فعل الخضوع للمعاملة الوحشية (Anzaldúa 1987، 21؛ Hurtado 1996b). انتقدت نسويات تشيكانيات كثيرات تلك الكتابات التي لا تسلط الضوء على المرأة كقـــوة فاعلة وبالتالي حاولن التركيز علـــى البقاء في خضم الحياة وليس علـــى الهزيمـــة (Mora and Del Castillo 1980). وفـــي تركيزهن على البقاء، فمن بغير قصد بترسيم خارطة لمجموعة من استراتيجيات المقاومة وبناء التحالفات.

تتمسك المذاهب النسوية التشيكانية بنماذج إرشادية منتقاة من أجل التعبئة السياســـية. ومعظم تنظيراتهن عن التغيـــر الاجتماعي تخرج من رحم التفاعلات اليومية مع تمثيلات للمؤسســـات القمعية التي ترمي إلى الســـيطرة على مجتمعات الملونين وقهرها، مثل الشـــرطة والإداريين في المدارس وأرباب العمل والعاملين في مجال الرعاية الاجتماعية (Hurtado 1989؛ Neumaier 1990؛ Pardo 1990، 1991؛ Sandoval 1991، 1998). وبـــدلا من طـــرح نظرية مهيبة عـــن التغيـــر الاجتماعي، تطرح التشيكانيات اســـتراتيجيات تعتمد على السياق وناتجة إلى حد كبير عن

(*) مـــن مذاهب الفكر النســـوي العديدة مذهب ضحوي وهو قائم علـــى تصوير المرأة بوصفها ضحيـــة لاعتداءات الرجل وظلم النظام البطريركـــي، وهو تيار تضعف معه مقولة الفعل المعرفي والاجتماعي والسياسي التي يعد تضيدها أقوى إيجابيات الفكر النسوي. [المترجمة].

الدروس المستقاة من حياتهن اليومية والحياة اليومية للنساء من حولهن (Pardo 1990، 1991). وكما تذكرنا ساندوبال،

> أي نظام اجتماعي ذي تراتب هرمي شكلته علاقات الهيمنة والتبعية يخلق مواقف معينة للخضوع يمكن أن يعمل التابعون داخلها بشكل مشروع. أما مواقف الخضوع، فحالما يدركها قاطنوها إدراكا واعيا بذاته، فيمكن أن تغدو وقد تحولت إلى مواقع للمقاومة، مواقع أكثر فاعلية في التنظيم الراهن لعلاقات القوة (1991، 11).

أشار سكوت(*) (1990) إلى هذه الاستراتيجيات بوصفها «أسلحة الضعفاء»؛ أسلحة طورتها تشيكانيات كثيرات وطويلا ما استعملنها قبل أن تسمى (Pardo 1990، 1991). ومع ذلك، اعتادت النسويات التشيكانيات توثيق هذه المقاومة المستندة إلى الموقف من خلال الأقاصيص cuentos أو الأساطير (مثلا، قصة أو اسطورة لا يورونا)، أو النكات أو الأفعال الملموسة التي تداني الفنون الأدائية. مثلا، قرأت إحدى الزميلات بحثها حول الاستعمار بأن طبعته على ورقة كمبيوتر متصلة وتركتها منبسطة وكأنها تفكك بشكل درامي وفعال جدا أسطورة كريستوفر كولومبوس Cristóbal Colón(**) – وفي اللغة الإسبانية Colón تعني حمارا كبيرا. واختارت إدخال شارطة في داخل «المستعمر» باللغة الإسبانية لتغدو Colón–ialista ، مما زاد من اللعب والمقاومة في كلماتها. وهذا مزج يتزامن فيه عرض ورقة رسمية في مؤتمر مهني مع تفكيك العرض ووسيط أنتَجته الدراسة، فتخلقت لحظة توعية. إنه تسليط الضوء على آثار الاستعمار على

(*) في خضم جحافل النساء اللائي تستعرض الكاتبة أعمالهن وتستشهد بأقوالهن، يبرز جيمس سكوت James C. Scott كذكر، اعتمادا على عمله حول مقاومة الفنون للهيمنة والقهر: Domination and the Arts of Resistance, New Haven: Yale University Press, 1990. [المترجمة].

(**) هذا هو رسم الاسم باللغة الإسبانية، ونطقه بالإسبانية: كريستوبال كولون. وكما ذكرنا في هامش سابق، نحاول هنا رسم الاسم الإسباني بالحروف العربية وفقا للنطق الإسباني. على أن colón ككلمة – وليس كاسم علم – لها أكثر من معنى في الاستعمالات واللهجات الإسبانية في جزيرة إيبريا وفي أمريكا اللاتينية، وفي السياق الوارد جعلتها الكاتبة تعني حمارا كبيرا large ass. [المترجمة].

أحفاد ضحاياه، وبدلا من افتراض مسافة تفصل بين الدارس وموضوع الدراسة، فإن هذا السنة التي استنتها الأستاذة أفصحت بوضوح عن العواقب السياسية لرحلة كولومبوس[12].

وتقدم باردو مثالا آخر على هذه التعبئة السياسية العفوية قائما على بحثها حول «أمهات شرق لوس أنجلوس»، وهن فريق تشكل للحيلولة دون بناء سجن وتفريغ النفايات السامة في المنطقة المجاورة. وفي واحد من ملتقياتهن، حاول ممثلون عن عدة شركات للنفط الحصول على تأييدهن لبناء خط أنابيب بترول عبر وسط شرق لوس أنجلوس. فسألت النساء واحدا من ممثلي شركات النفط عن الطرق البديلة لخط الأنابيب.

> هل تمر عبر سيليتو ليندو [مزرعة الرئيس رونالد ريغان]؟ فأجاب ممثل شركة البترول: «لا». نهضت امرأة أخرى وسألت: «ولماذا لا تجدون لها مكانا بحذاء الخط الساحلي؟» وبغير تفكير في المضامين أجابها ممثل الشركة، «أواه.. كلا! فإذا انفجرت فسوف تمثل خطرا على الأحياء البحرية»، فردت المرأة حجته بقولها «هل ترفع قيمة الأحياء البحرية فوق قيمة الكائنات الآدمية؟!». فتضرج وجهه بحمرة الغضب وانحلت الجلسة إلى ترديد هتافات الغضب (Pardo، 1990، 4).

ثمة أمثلة أخرى لا تحصى سوف تثري تنظيرنا النسوي بقدر ما تواصل التشيكانيات الكتابة والتجريب بالكلمات والأجناس الأدبية والفنية والسياسة.

تتجه المذاهب النسوية التشيكانية إلى أن تشمل جهودها في التعبئة السياسية الرجال أيضا، وإن كان هذا لا يخلو من توتر. وتعترف النسويات التشيكانيات تماما بأن الرجال وإن كانوا في مجتمعاتهم يملكون عليهن السلطة البطريركية، فإن هؤلاء الرجال أنفسهم يضطهدهم الرجل الأبيض وبعض النساء البيض بسبب إثنيتهم أو العرق (Moraga and Anzaldúa 1981). منذ الكتابات الصادرة أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين، كانت بعض الكاتبات النسويات التشيكانيات يرين الرجال

جميعا يملكون سلطة بطريركية متساوية، وهذا مماثل لموقف نسويات أخريات من أهل نسوية الملونين ونسوية البيض الماركسية/الاشتراكية. معظم النسويات التشيكانيات أدركن الفارق في مرحلة باكرة من حياتهن من حيث كن يتفاعلن مع مجتمعات البيض وكن بوصفهن أطفالا يُجبرن على اصطناع التفرقة بين الصنوف المختلفة من الرجال وفقا للعرق/الإثنية والطبقة. إدراك الفارق بين الرجال ساعد في إنتاج مركب من المذاهب النسوية لتفسر لماذا تحتفظ الكاتبات بولائهن السياسي للرجال التشيكانيين بينما يخضن في الوقت ذاته مباراة ضارية مع التحيز الجنساني لأولئك الرجال وكراهيتهم الشديدة للمثلية. على أي حال، يلزم النسويات من الناحية الاستراتيجية تعليق رؤاهن النقدية ليلحقن بالرجال في حروبهم ضد الرجل الأبيض والمرأة البيضاء في مسائل تمس المجتمع المحلي ككل؛ من قبيل تنظيم العمل، والاستحقاقات الصحية، والعمل في سبيل رد الظلم عن الأقلية المضطهدة، والبيئة. تضع باردو (1990) نظرية مفادها أن إدراج الآباء في أنشطة حركة «أمهات شرق لوس أنجلس» ليس مجرد دهاء سياسي بل أمر ضروري للحفاظ على مشاركة المرأة ذاتها في العمل السياسي. كلما زاد أعضاء الأسرة الذين يسهمون في التعبئة ضد بناء سجن وتفريغ نفايات سامة في المنطقة المجاورة، زاد النفوذ السياسي الذي يمكن تقديمه للقضية المطروحة. وفي الوقت ذاته كان عليهن صون الجماعة من استيلاء الرجال عليها وذلك عن طريق تقويض سلطة الرجال من الناحية الاستراتيجية. مثلا، على الرغم من أنهن وضعن رجلا رئيسا للجماعة، كان للنساء السلطة الكاملة على الأنشطة التي تُمارس بين لحظة وأخرى، وحين حاول الرئيس أن يمارس نفوذه عن طريق الإصرار على جمع التبرعات يوم عيد الأم، لم يحضر إلا الرئيس وزوجته (Pardo 1990، 3). وبعد هذه التجربة، لم يحاول الرئيس فرض إرادته مرة أخرى.

بناء التحالف والاعتراف بالاختلاف

ترتبط النسويات التشيكانيات بالمذاهب النسوية وأشكال النضال السياسي الأخرى من حيث النظرية والتطبيق على السواء. ثمة محاولات

لا تحصى لبناء التحالف مع النسويات الأخريات من الملونين من أجل الفعل السياسي الملموس (Ochoa and Teaiwa 1994). بناء التحالف ضروري لأن القمع البنيوي أبعد ما يكون عن الاندثار. والمسألة كما طرحتها أنخيلا دابيس وإليزابيث مارتينث، في معرض الرد على تساؤل حول السبب الذي يجعلنا لانزال نصنف الأفراد تبعا لانتمائهم لجماعات تتحدد بالعرق أو الطبقة أو الجنوسة أو الميل الجنسي.

> يتساءل الناس: «لماذا لا نستطيع أن ننظر نحن جميعا بعضنا إلى بعض بوصفنا بشرا؟ لماذا يجب علينا أن نؤكد تلك الاختلافات؟» أو «لماذا نحتاج إلى النزعة النسوية؟ لماذا لا نكتفي بالنزعة الإنسانية فحسب؟ أليس الحديث عن العنصرية والأعراق المختلفة لا مردود له إلا الإبقاء على المشكلة؟» إن هذا نفيٌ لبنيات السلطة التي تحدد العلاقات الإنسانية في هذا المجتمع بطريقة ماحقة لعدد كبير من الناس، أغلبيتهم على أي حال من الملونين فقط. لا يمكنك الاقتصار على أن تقول «دعونا نتعايش معا» ما لم نتخلص من تلك البنيات. (Davis and Martìnez 1994، 49).

ليس الأساس النظري للحركات النسوية التشيكانية مسألة توافق في الآراء بل مواجهة ومقارعة الحجة بالحجة، وعلى الكاتبات أن يكن صريحات بشأن مدى الصعوبة في التواصل عبر الاختلافات. ناشطات كثيرات عانين هذه الإحباطات وذكرنها بمزيد من الوضوح، وقليلا ما يتغاضين عن أهمية الوحدة أو يفرطن في تمجيدها (Sifuentes and Williams 1994). من هذه المواقع sitios للتنازع خرجت كثرة من إسهامات النسويات التشيكانيات في تنظيراتنا للجنوسة والفعل السياسي.

العديد من النسويات التشيكانيات يتمسكن بصلابة بألا ننظر إلى الاضطهاد على أنه مسألة درجات، وهذا قد يستبعد حيثيات ننظر إليها بوصفها ليست محورية في حقوق المرأة (مثلا، المحاربة من أجل حقوق السجناء، وتنظيم العمالة ومسائل البيئة). وبدلا من

هذا، تناضل النسويات التشيكانيات من أجل إدماج قضايا مختلفة من دون أن يفقدهن هذا مركزية الجنوسة في كل معاركهن. وكما تذكرنا أنخيلا دابيس وإليزابيث مارتينث:

> بادئ ذي بدء، لا بد أن نرفض التراتبات الهرمية لاحتياجات المجتمعات المحلية المختلفة.... [نحن] لا نقصد أن بعض المجتمعات المحلية أو بعض الجماعات في ساحة حرم جامعي أو أي مجتمعات محلية أخرى لن تطالب بتأكيد احتياجات خاصة... ولكننا لا يمكن أن نقع في مصيدة الجدال حول «احتياجاتي أعظم خطرا وأجل شأنا من احتياجاتك»، أو «مركزية المرأة أهم من مركزية الثقافة اللاتينية» أو أي قضية على هذه الشاكلة. علينا أن نقاتل معا لوجود عدو مشترك. وبشكل خاص قد تتخذ موقفا ضد إدارة ما وتكون في هذا منقسما، أما [نحن] فنعتقد أن الجميع عليهم العمل معا وتشكيل تحالف أو تعيين مجموعة من الأهداف المشتركة بينهم (1994،43).

محكم القول في هذا طرحته دابيس ومارتينث بإعلانهما إن، «الفكرة العامة هي أن المنافسة بين التراتبات الهرمية ينبغي ألا تسود. لا يوجد «أولمبياد في الاضطهاد». المبتغى هو إنجاز «المساواة عبر الاختلاف» (1994، 44) من دون تفضيل طريق واحد ووحيد لاتصال البعض بالبعض. تلتزم الكثيرات من النسويات التشيكانيات بسياسات التحالف النابعة من معرفتهن بأن «النساء ذوات البشرة الملونة» أو «النساء الأمريكيات الأفارقة» أو «النساء التشيكانيات» موضوعات للعَنْصَرة التي بُنيت عبر أحداث تاريخية وظروف مادية (1994، 46). وبدلا من التقيد بتصور ماهوي للهوية، تناضل العديد من النسويات التشيكانيات لتحقيق نظرية الموقف خلال بناء التحالف.

> ثمة تمييز في متناول اليد وهو أن نفكر في التحالف وقد انبنى حول القضايا، ونفكر في الأيديولوجيا وقد أصبحت رؤية للعالم. إن الأيديولوجيا فئة من الأفكار

> تفســـر مزاج المجتمع ودافعيته وما هي قيمه. وليس علينا أن نتفــق مــع الآخرين علـــى هذا لكي نحـــارب من أجل الرعاية الصحية والإسكان ومن أجل العمل في سبيل رد الظلم عن الأقليات المضطهدة، أو أي شيء آخر. وأعتقد أن عليـــك أن توافق أيديولوجية شـــخص آخـــر إذا كنت بصدد الانخراط في أنواع معينـــة من التنظيمات... من حركة الكشـــافة إلى الحزب الشيوعي، بيد أن التحالفات وشـــبكات العمل والائتلافات ينبغي أبدا ألا تقع في خطأ المطالبـــة بالوحدة الأيديولوجية. (Davis and Martìnez 1994، 47).

وجنبا إلى جنب مع اعتراف النسويات التشيكانيات بمرونة التصنيفات الاجتماعية التي تشـــكل هوياتهن الاجتماعية، اعترفـــت الكثيرات منهن أيضـــا بالحاجة إلـــى العمل من أجل أهداف سياســـية مهمة مع أفراد لا يوجد بينهن «تقارب أيديولوجـــي» (Davis and Martìnez 1994، 47)، ذلـــك أنه في التعبير عن المذاهب النســـوية التشـــيكانية ثمة اعتراف بأن العمل التحالفي يســـتتبع بالضرورة حلا وسطا مدروسا من أجل المقاومة السياسية والتغير الاجتماعي.

ما يتضمنه التنظير من الأراضي الحدودية

كانت النســـويات التشـــيكانيات في طليعة المنظريـــن من الأراضي الحدودية las fronteras بوصفهـــا موقعهن soitis (Mora 1993). إن تاريخ الغزو، وهو أســـاســـا تراكمٌ فوق كاهل أمة كانت توجد بالفعل كأمة واحدة، قد جعل النســـويات التشيكانيات يعلمن الوضعية المؤقتة للدول القوميـــة (Klahn 1994). أما الخط السياســـي الذي يفصل الولايات المتحدة عن المكســـيك، فلا يناظر الوجود التجريبي على الحدود، حيث تعيـــش الأســـر على ضفتي نهر ريـــو غراندي، وحيـــث لا تلتزم صنوف التسوق والترفيه والتعبير عن الثقافة بذلك الخط القانوني الذي يفصل بين البلدين (Cantú 1995). تزعم الكثرة من النســـويات التشيكانيات

أن الأراضي الحدودية، بوصفها موقعا، هي التي منحتهن فاتحة التنظير من وعي تحدد إثنيّا. بالتشيكانية/المستيزية (Anzaldúa 1987). ومن على الحدود تعلمت التشيكانيات/المستيزيات أن جميع التصنيفات في بنيتها ذات طبيعة اجتماعية. إنهن بالوقوف على ضفة الولايات المتحدة من النهر يرين المكسيك ويرين الوطن، وبالوقوف على ضفة المكسيك يرين الولايات المتحدة ويرين الوطن. ومع هذا لا يحظين بقبول تام على أي من الضفتين. باتت حدود الولايات المتحدة – المكسيك تعبيرا مجازيا عن كل «عبور للحدود»، فيزيقيا ونفسيا معا، وهو ما كان لا بد أن تتحمل وطأته جحافل من التشيكانيات.

هذا التعرض لحدود متعددة أتاح لتشيكانيات كثيرات أن «يرين» الطبيعة التعسفية لكل التصنيفات، ومن ثم ضرورة اتخاذ موقف على الرغم من هذا. كثيرات هن النسويات التشيكانيات اللائي ناضلن من أجل بناء نماذج إرشادية، تستبعد في احتوائها، ترفض في موافقتها، تنازع في قبولها. وأطلقت النسويات التشيكانيات على هذه المدرسة اسم «الوعي المعارض» (Sandoval 1991)، أو «الحقائق المتعددة» (1990b Alarcón)، أو حالة من الوعي conscientización (Castillo 1995، 171). وعلى أي حال، يتضمن المفهوم الأساسي القدرة على رفع لواء منظورات اجتماعية عديدة وفي الآن نفسه التمسك بنواة مركزية تدور حولها صنوف الاضطهاد المادي العينية. وفي آونة أحدث، بادرت بعض النسويات التشيكانيات إلى الإشارة إلى أنه ليس من اليسير ممارسة هذه القدرة أو اتباع هذه المدرسة في عبور «الحدود» – على الأقل ليس من دون ألم هائل وقصاص من رموز السلطة الذين يطالبون بوحدة نفسية «مزيفة» (Lamphere، et al. 1993). ويصدق بما فيه الكفاية أن أولئك اللائي يمارسن هذه القدرة أو يتبعن هذه المدرسة، خصوصا في الكتابة، إنما هن ذوات القيم المتطرفة (Hurtado 1996b) اللائي يتحملن مخاطرة النبذ من مجتمعاتهن المحلية. مع هذا، ثمة نساء مارسن هذه القدرة من دون أن يكتبن عنها ومن دون أن يسمينها وعيا نسويا، ونقلن دروسهن إلى الفتيات الأصغر سنا من حولهن، وقاومن الخضوع

الجنوسي من خلال التمرد في أفعال الحياة اليومية (Steinem 1983) وحــروب العصابــات على مســتوى العقــل (Hurtado 1989؛ Pardo 1990؛ Sandoval 1991).

نســويات تشــيكانيات كثيرات يعملن عبر الاختلافــات ويجدن أبعادا للتماثــل من خلال تعطيــلات اســتراتيجية (Hurtado 1996b) وينتجن مذاهب نســوية تتحدى «الحدود الجيوسياسية» (Saldívar-Hull 1991، 211). وأيضا ساهمت النسويات التشيكانيات مساهمة هائلة في التنظير لعلاقات بلا تراتبية هرمية مع نسويات العالم الثالث عبر أرجاء العالم ومع النســويات الملونات في الولايات المتحدة (Saldívar - Hull 1991، 208-9). يتفادى تنظيرهن عقبة السيادة العنصرية التي تواجه مذاهب النسوية البيضاء. كانت التزامات نســويات تشــيكانيات كثيرات بالطبقة العاملة مشــحونة بالتوتــر، ومهما يكــن أمرها فإنها أيضا مثلت جســرا يربطهن بالنســاء الملونــات في الولايات المتحدة وفي بلــدان العالم الثالث. العديد من ركائز الثقافة التشــيكانية يقوم على الكاثوليكية والثقافة الريفية وثقافة الطبقة العاملة، فوجدت صداها في بعض المذاهب النســوية فــي العالم الثالث، لاســيما في أمريكا اللاتينيــة (Sternbach، et al. 1992). وعلاوة على هذا ثمة تعهد النســويات التشــيكانيات بتحرير مجتمعاتهن المحلية ككل، مما يمثل تشاركا كبيرا مع نسويات العالم الثالث يفوق تشاركهن مع الرؤية الغربيــة للحرية القائمة على الحقوق الفردية وهي رؤية لها التأثير القوي على النســويات البيض في الولايات المتحدة (Brown 1992). ولا مناص من أن وضع النسويات البيض في علاقتهن مع الرجال البيض بوصفهمآباء وأحبــة وأشــقاء وأزواج وإخوة إنما يتداخل مع مــدى الثقة التي يمكن أن توليها نســويات العالم الثالث إياهن بوصفهن أفــرادا أو مع رؤية ذواتهن في العديد من كتابات النســوية البيضاء. لهذه الحوائل مغزاها بالنســبة إلى نســويات تشيكانيات كثيرات، يشعرن بأنهن جماعة مستعمَرة سياسيا داخل الولايات المتحدة (Saldívar-Hull 1991) بســبب مما عانينه على يد الجماعة البيضاء المهيمنة من تاريخ للغزو واســتغلال العمالة. وعلاوة على هذا استفادت النساء البيض من هذا الاستغلال، بشكل مباشر أو غير

مباشر بسبب من عِرقِهن (McIntosh؛ Sturgis 1988؛ Ostrander 1984؛ Hurtado 1998a؛ Fine 1997؛ Frankenberg 1993؛ 1992) وبسبب علاقاتهن الأسرية بالرجال البيض (Hurtado 1996a).

اقترحت مذاهب النسوية التشيكانية أطر عمل من أجل التحرير انعكاسية بطبيعتها – هناك ثابت هو التدقيق الذاتي لضمان عدم اضطهاد الآخرين (Zavella1997a). تماري إمّا بيريث في أنه، «داخل الأيديولوجيا الرأسمالية البطريركية، لا متسع للكائن البشري الحساس الذي يرحب بتغيير العالم... كل فرد من أفراد الجماعية يتحمل المسؤولية عن تناقضاته/ تناقضاتها داخل الجماعية، ومرحبا بالاشتباك مع التساؤل، من الذي استغله؟» (1991،173). الانتماء إلى جماعة التشيكانيات يضعهن، وخصوصا السحاقيات منهن، في ظل مخاطرة كبيرة (Trujillo 1997)، وحتى مع هذا وبسببه يصادرن على قوة فاعلة فيهن. ويعرفن أنه في داخل سياقات محددة تصنع قيودا، يستطعن أن يعملن، حتى، داخل الطرق المنحازة والعنصرية. إن المذاهب النسوية التشيكانية ككل هي نظريات عن تحرير الجميع.

وعبر العديد الجم من كتابات النسويات التشيكانيات ثمة التزام بالثقافة التشيكانية وبمجتمعاتهن المحلية. وكما تجاهر أماليا ميسا – بينس Amalia Mesa-Bains، وهي فنانة وعاملة في المجال الثقافي «دائما ما يكون عملي، باستثناءات طفيفة، ضاربا بجذوره في ثقافتي» (مُقتبس في González and Habell-Pallan 1994، 86). وكجزء لا يتجزأ من هذا الانخراط الثقافي، تتمسك النسويات التشيكانيات بكاثوليكية علمانية تأخذ ركائز معينة من هذه الديانة لأنها جزء لا يتجزأ من الثقافة التشيكانية. مثلا تستحضر التشيكانيات روحانية الممارسات الدينية (العماد، القداس، الزفاف)، ولاهوت التحرير (تنظيم العمل والتعبئة السياسية من خلال المشاركة الدينية)، والشخوص الدينية مثل عذراء غوادالوبِ من أجل التوعية النسوية (Castillo 1996). والالتزام باللغة الإسبانية رفض آخر للذوبان الثقافي. إن استخدام العديد من النسويات التشيكانيات مفردات من اللغة الإسبانية يلقي

أسسا لتميزهن عن تيار الثقافة البيضاء السائد ويؤكد فضاء ثقافيا آخر من خلال اللغات lenguas، وكذلك يمكن أن تخدم اللغة الإسبانية كجسر للتحالف مع نسويات أمريكا اللاتينية وللمواقع المشتركة من خلال اللغات المشتركة (Lugones 1990، 396–97؛ Stembach et al. 1992.419).

اتجاهات المستقبل في المذاهب النسوية التشيكانية

في الخمسة عشر عاما القادمة، سوف تكون التحديات التي تواجه الدارسات النسويات التشيكانيات مماثلة لتلك التي تواجه مذاهب النسوية البيضاء الراهنة: كيف تتخرط الشابات في الحركة، في حين أن الكثير من العوائق التي مثلت القوة الدافعة للتنظير آخذة في التلاشي شيئا فشيئا. وأما بالنسبة إلى النسويات التشيكانيات، فإن أصولهن المشتركة في الطبقة العاملة، وغلبة اللغة الإسبانية على خلفياتهن، وبروز التحيز الجنساني والنزوع الجنسي الغيري والعنصرية قد مثل وقودا أجج كثيرا من تعاطفهن وحيويتهن. سوف يكون للتشيكانيات الأصغر سنا تجارب اجتماعية وطبقية أكثر تباينا عن تلك التي للكاتبات في المرحلة الراهنة، وسوف يكون وعيهن الجنوسي مختلفا بالضرورة. والسؤال المطروح هو حول ما إذا كانت أطر عمل النسوية الراهنة سوف تلائم أولئك الشابات. والسؤال موائم بوجه خاص حين تتعرض أولئك الشابات لتواصل عابر للإثنيات أكثر مما كان عليه الوضع منذ عشرين عاما، حين دافعت الحركة التشيكانية عن موقف قومي يزدري العلاقات العابرة للإثنيات، ولاسيما نمط العلاقات الحميمة. إن الأطفال المولودين عن زيجات مختلطة في ستينيات القرن العشرين يطالبوننا، على نحو متصاعد، بإعادة النظر فيما يشكل الهوية التشيكانية (González and Habell-Pallan 1994، 81- 82). وعلى خلاف الزيجات المختلطة في الماضي الأبعد، والتي كانت محدودة العدد وأيضا في المقام الأول بين التشيكانيين والبيض، فإن ستينيات القرن العشرين وفرت سياقا أوسع للتواصل العابر للجماعات، وبات التراث «المختلط» الآن يعني كل الارتباطات الممكنة بين

الإثنيات والأعراق. العديد من هذه الارتباطات حدثت ووقعت بين أعضاء من الجماعات التابعة، مثل الأمريكيين الأفارقة والأمريكيين الآسيويين واللاتين وما هو ذو أهمية خاصة للتنظير النسوي التشيكاني، ويستند إليه التاريخ المكسيكي والقومية المكسيكية، هو تزايد الزيجات المختلطة بين الجماعات اللاتينية المختلفة، وينتج عنها أطفال سوف يتزايد التحامهم بلاتينية «عمومية الإثنية»، وليس بجماعة لاتينية ذات قومية محددة (Padilla 1985؛ López and Espíritu 1990).

هذه التشكلات الاجتماعية الناشئة سوف تتمايز أيضا بتزايد الحراك الاجتماعي والاقتصادي. وبطبيعة الحال، لايزال هذا التغير محدودا للغاية، بيد أنه مع ذلك سوف يُزيد من التنوع الطبقي، الذي سوف يترك بدوره تأثيرا في المذاهب النسوية التشيكانية. ومن المؤكد أن أولئك اللاتي لديهن فرص اقتصادية واجتماعية متزايدة هن على الأرجح اللاتي سوف يلتحقن بالدراسة الأكاديمية ويصبحن على الأرجح الجيل التالي من الكاتبات.

إننا في الآن نفسه نعاني من تفكك العمل في سبيل رد الظلم عن الأقلية المضطهدة، ومن الهجمات على حق الإجهاض وردود الفعل المناهضة للهجرة. وسوف يكون على المذاهب النسوية التشيكانية في المستقبل أن تعالج الخطى المتقدمة في سياق القمع. من نواحٍ عديدة، كانت حدود المساجلات حول الحركات التقدمية في الستينيات والسبعينيات أوضح كثيرا، لأن الخطوط السياسية والاقتصادية كانت مرسومة جيدا (Gutiérrez 1993؛ Fernández 1994). وسوف يكون التحدي المطروح أمام النسويات الأصغر سنا هو تطوير نماذج إرشادية متراكبة بما يكفي لتشمل التناقضات والأبعاد الخفية التي لم يكن ممكنا للعديد من النسويات التشيكانيات في مرحلة أسبق أن يستطعن رؤيتها.

عالجت المذاهب النسوية التشيكانية، بفصاحة، مسائل الحياة الجنسية بقدر ما تمس مخاوف المثليات، ولكن هناك بالتأكيد ما يتعين القيام به. في الأعم الأغلب، قليلا ما تعرضن لدراسة واضحة المعالم للحياة الجنسية وعلاقتها بالنظام البطريركي في المجتمعات

التشـــيكانية. ولئن ظهرت بعض البدايات الواعـــدة (وأبرزها Zavella 1997b) فليس ثمة أدبيات متطورة بشـــكل جيد، ولعل دراســـة قضايا الرجال التشـــيكانيين المثليـــين ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الجنســـية للمرأة. كيف قوض المثليون التشـــيكانيون سلطة النظام البطريركي في المجتمعات التشـــيكانية، وكيف تعامل أعضاء تلـــك المجتمعات مع هذه «الخيانـــة»؟ أيضا ثمة بعض البدايات الواعدة، أبرزها دراســـة الماغيور Almaguer (1991). إن عرض مسائل الحياة الجنسية في المجتمعات التشيكانية موضوع حساس بشكل خاص وتحديدا للحيثيات نفسها التي جعلت عرض مســـائل النساء موضوعا حساسا في بواكير السبعينيات. هذه المســـائل تهدد بتقســـيم النضال السياسي لكسب بعض ضروريات الحياة الأساســـية؛ التركيز على قضايا الحياة الجنسية يهدد بتقويض الركائز الكاثوليكية للثقافة التشـــيكانية، التي هي مصدر مهم للقوة في صد الهجمات العنصرية على المجتمعات المحلية التشيكانية. وما تكتبه الدارســـات عن الحياة الجنســـية إنما هو مواجهة للحـــدود التالية في دراسات التشيكانيات/التشيكانيين. لقد قطعن خطوة مهمة في توسيع نطاق النماذج الإرشـــادية لقضايا الجنوسة من المنظور النسوي. وتوجز ســـالديبر - أول الفرضيات التي توجد على أساســـها المذاهب النسوية التشيكانية الراهنة.

> إلا أن النسوية التشيكانية تهدد الحدود المرسومة بفعل الســـلطة، هو يمتد هـــذا التهديد من اســـتعراض آنزالدوا المهم لتاريخ ولاية تكساس وصولا إلى التصريحات النظرية التـــي أعلنتها أصوات جماعية، أصـــوات موراغا Moraga وغوميـــث Gómez ورومو-كارمونـــا Romo-Carmona حتى تســـاؤل بيرامونتي Viramonte عن تكوين الأسرة.... ترتبط النســـوية التشـــيكانية، من حيث النظرية والتطبيق على السواء، بالعالم المادي. وعندما يعجز جامعو منتخبات الكتابة النسوية عن التعرف على النظرية التشيكانية، يكون سبب هذا أن التشـــيكانيات يطرحن أسئلة مختلفة بدورها

تطرح تساؤلا بشأن إعادة بناء صميم فرضية «النظرية».
ولأن تاريخ التجربة التشيكانية في الولايات المتحدة يحدد
معالم المستيزية الخاصة بنسويتنا، فلا يمكن أن تكون
نظريتنا استنساخا للنسوية البيضاء ولا هي يمكن أن تكون
تجريدا أكاديميا فحسب. تنظر النسوية التشيكانية إلى
تاريخها (لإعادة صياغة نداء بورني Bourne بالممارسة
الفعلية النسوية) لتتعلم كيفية تغيير الحاضر. أما بالنسبة
إلى النسوية التشيكانية، فإنه من خلال انتمائنا إلى أحزاب
النضال في شعوب العالم الثالث الأخرى نجد نظرياتنا
ومناهجنا. (1991، 220)

وسوف يكون على المذاهب النسوية التشيكانية في المرحلة المقبلة أن تتبنى على أساس هذه التجارب الحية المعيشة.



الهوامش

المقدمة

(1) إنريك دوسل Enrique Dussel مفكر وأستاذ فلسفة ولد في ديسمبر 1934 بالأرجنتين، ومقيم في المكسيك. تدور أعماله حول الأخلاق والفلسفة السياسية خصوصا من حيث هي فلسفة للتحرير. أسس مع زملاء له حركة فلسفية تسمى «حركة فلسفة التحرير». وكتب في الماركسية ونظرية فائض القيمة. وجه نقدا لاذعا إلى المركزية الأوروبية وفلسفة الحداثة والديكارتية. ورأى أن العولمة تكرس التفاوت بين الشعوب إلى درجة تنذر بالانفجار. كما سنرى في الفصل الثالث عشر فلسفة دوسيل للحداثة من أجمل وأنبل ما حمله هذا الكتاب، وما قدمته الفلسفة أخيرا فيما كان يسمى بالعالم الثالث، أو الجنوب بمصطلحات هذا الكتاب. [المترجمة].

الفصل الأول

(1) هذا المقال مأخوذ من عدة مواضع في كتابي الذي أقوم بتأليفه : «الجنس والحقيقة والقوة: نظرية نسوية في العقل الخلقي Sex, Truth and Power: A Feminist Theory of Moral Reason». وقد ألقيت الصورة الأولى لهذا المقال حين دعيت إلى ندوة عقدها قسم الباسيفيك في رابطة الفلسفة الأمريكية في مارس من العام 1997. كان موضوع تلك الندوة «النسبوية الثقافية والنسوية العالمية». وأنا أتوجه بالشكر لمنظمها دين تشاترجي . وقد ألقيت صورة ثانية من المقال في جمعية صوفيا SOPHIA، وأشكر كل الذين ساهموا في مناقشتها، وعلى وجه الخصوص بات آمي بار-أون التي قامت بتقديمي للجمعية. كثيرون تفضلوا بتعليقات ذات قيمة على الأفكار الواردة في هذا المقال، على أن إعدادي لصورته المنشورة هنا يجعلني ممتنة لمساعدات آن فيرغسون وساندرا هاردنغ وجيم مافي وليندا نيكلسون ومرغريت ووكر. وأتوجه بشكر خاص لأوما نارايان التي ناقشت معي تلك المسائل على مدى عدة سنوات، وباهتمام وعطف بالغين راجعت المخطوطة الأصلية التي كانت مفككة إلى حد ما، وطرحت اقتراحات أثمرت كثيرا في تنظيم وتنضيد أفكار المقال.

(2) حول صياغة أولية لمفهومي عن الخطاب النسوي العملي، انظر 1995، Jaggar .

(3) بعض أهل الداخل أيضا يظلون غير مقتنعين. ويمكن أن نجد مثالا جيدا لانتقادات أهل الداخل للرؤى الإقصائية في Crenshaw 1997.

(4) تلاحظ سبيفاك أنه مثلما يبدل البريطانيون أسماء النساء تبديلا ينطوي على تشـويه لها [بعد الزواج] فإن لفظة «سـاتي» بالمثل تماما تشويه لاسم المرأة، إذ يمكن وضع ترجمة دقيقة لهذه اللفظة وهي «الزوجة الصالحة»، و«ساتي» اسم يشيع إطلاقه على الفتيات الهنديات.

(5) يمثل المصطلح مشـكلة، فأنا أهتم اهتماما خاصا بإمكانية الحوار بين جانبين هما من ناحية النسـويات مـن أهل الـدول الصناعية الفنية أو الرأسـمالية التـي تجاوزت مرحلة التصنيع والتي تقع أساسـا في غرب أوروبا وأسـتراليا وأمريكا الشـمالية، ومن الناحية الأخرى النسـاء من الدول الفقيرة أو النامية التي تقع أساسـا في أفريقيا وأمريكا الجنوبية والبحر الكاريبي وجنوب آسـيا وجنوب شـرقها والدول المتناثـرة في المحيط. البعض يشـير إلى جانبي هذا التقسـيم بالشـمال والجنوب على التعاقب، ولكني أتجنب هذا الاستخدام هنا لأن «الشـمال» عادة ما يؤخذ ليضم اليابان وربما وسـط وشـرق أوروبا، بينما يضم «الجنوب» أسـتراليا. وبدلا من هذا، اخترت المذاهب النسـوية الغربية – أي تقاليد نسـوية المركزية-الأوروبية في أمريكا الشمالية والمناطق الواقعة في الجهة المقابلة من الكرة الأرضية – لتكون في مقابلة إما مع المذاهب النسـوية غيـر الغربية، حتى ولو كان هذا الاسـتخدام يعني لغويا سـيادة الغرب، أو مع المذاهب النسوية في العالم الثالث، حتى ولو كان العالم الثاني لم يعد موجودا.

(6) من الدراسـات الحديثة لنشطاء النسوية العالمية دراسة أمريتا باسو «تحديات مذاهب النسوية المحلية: حركات المرأة من المنظور العولمي Challenge of Local Feminism: Women's Movement in Global Prespective» (Basu 1995)

(7) إن السـؤال الـذي يواجه أولئك الباحثات عن خطاب نسـوي عالمي هو ما إذا كانت اللامقايسـة التصورية والخلقية تجعل الخطاب الأخلاقي مستحيلا عبر الحدود الثقافية. ولا يسمح لي المجال المتاح هنا بأن أتناول هذا السؤال، ولكني في مواضع أخرى أحاج بأن اللا مقايسـة فـي المنظورات الأخلاقية لا تفضي إلى عدم فهم متبادل كافٍ لجعل الحوار الأخلاقي مسـتحيلا، وأن يكون هؤلاء الناس قادرين على الاتصال ببعضهم من حيث المبدأ، فإن هذا بطبيعة الحال لا يضمن أنهم يفهمون بعضهم البعض في الواقع الفعلي.

(8) ثمة مناقشة جيدة لهذه المسائل في Alcoff 1991–92.

(9) يبـدو لي في بعض الأحيان أن الشـهوانية أحد العوامل التي تشـجع التركيز علـى هذا. مثلا، هناك صورة فوتوغرافيـة حصلت أخيرا على جائزة للأخبار

الصحافية وهي صورة لفتاة شـابة تفحص نفسها بعد إجراء عملية ختان لها. مـن المؤكـد اعتقادها أن أحدا لا يرقبهـا، وزاوية التصويـر توعز بأن المصور كان مختبئا وراء شـجرة ومعه عدسة تلسـكوبية. وفي رأيّ أن هذه الصورة لا تقتصر على نزع آدمية الفتاة الشابة وعرضها كشيء مستغرب، بل أيضا تقتحم بصفاقة خصوصياتها.

(10) في العام 1994 عارضت جماعات من نسـاء جنوب آسـيا في كندا ترحيب دكتور كنـدي بأن تجهض الكنديات ذوات الأصـول الهندية الحوامل في أجنة إناث. ودافع الدكتور عن نفسـه بقوله إنه سـيكون مدانا بجريرة «الغطرسـة الثقافية» لو كان قد نقد ممارسات مجتمع محلي من إثنية أخرى، على أن نقاده وسـموا توجهه بأنه عنصري، قائلين إن اختيار جنس الجنين ليس متأصلا في ثقافات جنوب آسيا.

(11) يمكـن إجمال النواتج الاجتماعية لهذه السياسـات في رقم واحد من أرقام اليونيسـيف (صندوق الأمم المتحدة للطفولة) هـذا الرقم نصف مليون، وهو تقدير عدد الأطفال الذين يموتون كل عام كنتيجة مباشـرة لأزمة الديون. ومن الواضح أن معاناة وموت هؤلاء الأطفال، ونسبة كبيرة جدا منهم فتيات، يؤثران تأثيرا كبيرا على حياة النسـاء، وبشكل أكثر قسوة من تأثيره على الرجال، إن النساء أساسا هن اللاتي يكافحن لرعاية أولئك الأطفال وهن اللاتي يصارعن سـوء التغذية الذي يسبب اعتلالا في صحة الأطفال الباقين على قيد الحياة، وهـن اللائـي حملن مزيدا من الأطفال على حسـاب صحتهـن وأحيانا على حساب حياتهن.

(12) مثلا، يجادل كانط مؤكدا أن الشـرط الضـروري للفاعل الأخلاقي هو أن يكـون عضـوا في مجتمع المسـاواة، بيد أنه لا ينظر إليـه كمجتمع تجريبي متعين بل بالأحرى كصورة مؤمثلـة للمجتمع، مجتمع متخيل متجاوز للتاريخ ضـام لكل الموجودات العاقلـة. ومجتمع جون رولز للأحـزاب في وضعيتها الأصليـة هو الآخر تجربة خيالية من الواضح أنها لا يمكن أن تتحقق. وتبدو أخلاقيات التواصل عند هابرماس أقرب إلى أن تكون طبيعانية لأنها تصادر على مجتمع تجريبي للخطاب. ولكن، لأنه يتم تعريف ذلك المجتمع في حدود شـروط لا مندوحة عن أن تكون معاكسـة للواقع، فلي أن أجادل في أنه هو الآخر ينقلب إلى صورة مجتمع مؤمثل. للوهلة الأولى، تبدو النزعة المجتمعية أكثـر طبيعانية من خطاب فلسـفة الأخلاق، لأنها تطرح عـددا متنوعا من المجتمعـات المتعينة تاريخيا التي نشـأت بشـكل عضوي وتتميـز بموالاتها

لتقاليد أخلاقية رفيعة. ومهما يكن الأمر، علي أن أجادل لتأكيد أن النزعة المجتمعية تتعامل فقط مع مجتمعات مؤمثلة لأنها تنطلق من نظرة للمجتمع تجعله رومانسيا وذا ماهية ثابتة.

الفصل الثاني

استفاد هذا المقال كثيرا من تعليقات مثمرة تقدمت بها أوما ناريان وهيئة التحرير ومن المساعدة في البحث من قِبل إليزابيث بيومونت.

(1) ثمة تداخل كبير بين مادة الفقرات الثلاث التالية ومادة أجزاء من عملي «الثقافة والدين وتشكيل الهوية الأنثوية: استجابة لتحديات حقوق الإنسان» (Culture, Religion, and Female Identity Formation: Responding to a Human Rights Challenge)، وهو مخطوطة غير منشورة (من دون تاريخ).

(2) مثلا في مارس من العام 1997، قضت محكمة في باكستان، في قضية تخرق المألوف، بصحة عقد زواج امرأة في الحادية والعشرين من عمرها، على الرغم من أن العقد لم يبرمه الأب. ويبدو أن ما كان يحدث سابقا في باكستان المسلمة، يشبه كثيرا ما كان يحدث في إنجلترا أيام لوك، فلم تكن المرأة البالغة الراشدة تستطيع إبرام عقد زواج صحيح مع الرجل الذي تختاره. وبعض العوائد التي ذكرتها، من قبيل دفع المهور، تجد أحيانا تسويغا لها كعوائد ترفع من قيمة المرأة وعائلتها. ومهما يكن الأمر، فإن الأثر الفعلي لدفع المهر، غالبا ما يكون قمع المرأة وأن تخدم الزوج. وفي هذه النقطة الأخيرة، انظر Kaufman 131، and Lindquist 1989، مقتبسا Russell 1989.

(3) ويمكن أن نرى مثالا حديثا لهذا الموقف، في تعليق أدلى به رئيس طب الأطفال في مستشفى كبير في سياتل في حديث صحافي معه حول تجريم الكونغرس لتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى. قال: «أعتقد أن هذه مسألة ينبغي أن يبت فيها الطبيب والأسرة والطفلة. ينبغي أن تسود الخصوصية، ومن غير الملائم إثارة ضجة» (New York Times 1996c). أما عن التعسف في التمييز بين العام والخاص، حيث العناية بحق المرأة في أن تتحرر من العنف، فانظر Charlesworth 1994، 72 - 74.

(4) في تفسيرين مختلفين لقضية جعلت الاهتمام العالمي يدور حول مثل هذه القوانين، انظر Das 1994، 117-58؛ Pathak and Rajan 1992، 257- 79.

(5) كتبت الجراحة السودانية ناهد طوبيا الخبيرة في ختان الإناث تقول: «إن المكافئ الذكوري للختان (حيث تتم إزالة البظر بأكمله أو أجزاء منه) سوف يكون بتر الجزء الأكبر من القضيب. أما المكافئ الذكوري للختان الفرعوني (الذي لا يقتصر على استئصال البظر بل يتضمن أيضا إزالة أو تعطيل معظم الأنسجة الحساسة حول المهبل) فسوف يكون بتر القضيب بأكمله من أصوله في الأنسجة الرخوة وجزء من جلد الصفن» .(Toubia 1995، 9)

(6) في مؤتمر رابطة المرأة والتنمية الذي عقد في واشنطن العاصمة، في خريف العام 1996، استضيفت «جلسة استماع» في موضوع ختان الإناث، وحضرها ستة ممثلين من وزارة الخارجية الأمريكية، أتوا للاستماع إلى أي شخص يريد الحديث في هذا الموضوع. اجتذبت الجلسة نحو مائة وخمسين امرأة من بلدان شتى، على مستويات شديدة التفاوت من المعرفة بهذا الأمر، أو من الخبرة بممارساته.

(7) في الصراع بين حقوق المرأة والحقوق الثقافية أو الدينية، انظر أيضا .Charlesworth 1994، 74

(8) أيضا يمكن أن نجد هذا الاتجاه مصحوبا بفيض من البصيرة النابعة عن تفكير عميق وفيض من التحليلات في بعض أجزاء مقالات تشاندرا تالبيد موهانتي، وبشكل ملحوظ حقا في مقاليها «بعيون غربية: الدراسات النسوية والخطاب الاستعماري» Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse (Mohanty 1991, 51-80, 56-57, esp. 66-69) و«لقاءات نسوية: تحديد موقع سياسات الخبرة» Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience (1992).

(9) أيضا الإشارات الأربع لممارسة الختان في «المرأة في العالم الثالث وسياسات النسوية»، وكلها لا تركز على الضرر الذي يلحق بالنساء بل على الضرر المزعوم الذي تحدثه النسوية الغربية حين تعارضه (Mohanty et al. 1991, 57-58, n. 76, 218, 7-19, 322).

(10) من المفارقات أن مؤلف موهانتي ذاته قد أصبح بعد هذا بوقت قصير موضعا للنقد، «لأنه يهمل النظر إلى الطبقة في كل أبعادها»، ولأنه ينطوي على إنكار لإخضاع القوة الفاعلة للمرأة في العالم الثالث.

(11) من الواضح أنه في بعض مناطق العالم كانت المشاكل الاقتصادية التي سببتها على الأقل إلى حد كبير تلك الضغوط المالية تؤدي دورا كبيرا في إخفاق الحكومات الأكثر اعتدالا وصعود الأنظمة المحافظة أو الأصولية التي تخلق ظروفا أشد قسوة على النساء.

(12) في العام 1996 خصصت صحيفة «نيويورك تايمز» ما يقرب من خمس صفحات كاملة لموضوع ختان الإناث، وكان القطاع الأكبر منها نتيجة تحقيقات مفصلة وشاملة في بعض البلدان الأفريقية التي تشيع فيها أكثر ممارسة الختان (New York Times 1996b, 1996c).

(13) إذا كانت ثمة أي دلالة على عدد المرات التي نرى فيها النقل والاقتباس عن المقال، فلا بد أن يثير مقال سن «مائة مليون امرأة مفقودة» (1996b) وعي الكثيرين بالأشكال الكثيرة للانتهاك الذي يمر بخبرة النساء في أقطار عديدة، انتهاك منذ ما قبل الميلاد حتى الوفاة المبكرة، ومنه ما هو صريح إلى ما هو خفي وماكر، لكن على وجه الخصوص في موطن سن بجنوب آسيا.

الفصل الثالث

(1) على الرغم من أن سارتر وميرلوبونتي وبوفوار وهايدغر ولاكان يمكن أن يقوموا بدور الشخصيات الرئيسية في خلفيات مفاهيم الآخر والغيرية؟ فإن ليفيناس هو الذي نذكره قبل أي سواه حين صياغة أخلاقيات الغيرية. ومع حلول ما بعد - البنيوية؟ قدمت الأخلاقيات النسوية للفروق الجنسية عند إريجاري ودراسات كريستيفا للتحليل النفسي السيميوطيقي منظورات جديدة لها أهميتها.

(2) في عرض موجز لخلاصة النظرية بعد - الاستعمارية انظر Sagar (1996). أما عن الكلاسيكيات الآتية من منطقة البحر الكاريبي فانظر Fanon (1963) وFemandez Retamar (1989). وفي النقد المعاصر بعد - البنيوي وبعد الاستعماري. انظر Spivak (1990 ،1993) وBhabha (1993). أما عن النقد الأدبي بعد - الاستعماري في أمريكا اللاتينية (باللغة الإسبانية) فانظر محور النقد الثقافي الأمريكي اللاتيني والنظرية الأدبية في Revista Iberoamericana (1996). وعن الدراسات بعد - الاستعمارية في أمريكا اللاتينية انظر Beverley et al. (1995). ومحور العدد في «Postmodernism: Center and Periphery» South Atlantic Quarterly (1993).

(3) عولجـت هــذه النقطة فــي Sagar (1996, 427) مع إشـارة خاصة إلى أعمال سبيفاك. بيد أن هذا العمل ينطبق بشكل عام على المذاهب النسوية التفكيكية وبعد - الاستعمارية.

(4) لن أسـتعمل مصطلح اللامقايسـة بمغـزاه لدى توماس كـون حيث كان عنده يعني اللامقايسـة بين نظريتين علميتين يفسـران الظواهر ذاتها. فعن طريق هــذا المصطلح. أحاول أن أعيّن وأبيّن افتقاد إمكان الترجمة المكتملة للتعبيرات المتباينـة أو لكتـل المعاني بين نظامـين أو أكثر من أنظمة الرمـوز الثقافية - اللغوية. وأيضا قد تكون ثمة إشارة إلى اللامقايسة بين طرق التفكير على قدر ما تكون الاختلافات متعينة تعيينا ثقافيا.

(5) لقد دفعنا ثمنا باهظا بما يكفي لنوسـتالوجيا الـكل والواحد. وللتوفيق بين.. مـا هو واضح جلي والخبرة التي يمكن التعبير عنهـا ونقلها» (Lyotard 1984, 82-81).

(6) Garcia Canclini (1995, 46-47). تسـتخدم غارسيا كانكليني النخبة الأمريكية اللاتينية كإشارة مرجعية. وهي بهذا تصف «تغاير العناصر في سلطات زمانية متعـددة» كملمح من ملامـح الثقافة الحديثة ناتج عن عجـز الحداثة عن أن تفـرض سـيادتها تماما على أعنة تراث السـكان الأصليين والمسـتعمرين في أمريكا اللاتينية. وأنا أسـتخدم المصطلح بشـكل مختلـف إلى حد ما؟ لأنه لا منظور الحداثة ولا منظور النخبة يمثلان إشارات مرجعية أولية عندي. الإشارة المرجعيـة الأولية عنـدي هي المغزى الوجـودي - الفينومينولوجي لسـلطتين زمانيتين أو أكثر يخبرهما المرء وكما تتبدى هذه السـلطات الزمانية في خبرة الحياة اليومية لأعضاء الأهلين. ويشـمل هذا المعوقات الاقتصادية وقطاعات السكان والأقليات العرقية. ونعم يمكن أن تمتد إلى الطبقتين الوسطى والعليا؟ حيثما كان هذا موافقا للمقام.

(7) أنا هنا أشـير إلى الذات المهيمنة المسـتتيرة في الجنوسـة الذكورية لأن هذه الملاحظة قائمة أساسـا على خبرتي العينية. في الجزء الأخير سوف أستهدف افتراض النساء في هذا الصوت.

(8) لكي نسـتطيع تقدير هذه النقطة قد يساعدنا أن نتعرف على ثقافة تمثيلها أضعف. مثلا. يعلم النسـويون شـيوع نماذج إضفاء السمة الاجتماعية على الجنوسة وعلى سلطة التحكم في الأنوثة التي يرفعها أحد النوعين (الذكور) فـي منظومة الفكر القانوني- الأخلاقي بشـكل عام. هذه النماذج تجعل ما

يبدو هو أن تعقل النسوية متشظي أو غير متماسك بشكل كافٍ إذا ما قورن بتعقل الذكور الناجحين اجتماعيا. ينبغي أن تتواصل اللاتينية النسوية مع المستمعة إليها إنجليزية اللغة والمسمع، ليس فقط بوصفها نسوية بل وأيضا بوصفها لاتينية؟ لأن الثقافة المهيمنة صنفتها بأنها لاتينية. وإذا أفرطت في استمالة صورة الثقافة الخاصة بها لتشرح وجهات نظرها، فإن التفسير الذي يبدو لها متماسكا تماما قد لا يكون له مثل هذا التأثير أبدا في مستمعتها. قد تتذمر المستمعة من الأوقات التي لا تستطيع فيها أن تتابع المتحدثة أو أن حديثها ليس مرتبا بما يكفي. ليست المسألة اتفاقا أو اختلافا بشأن مضمون رسالة المتحدثة بل هي إخفاق في الاتصال بمختلف وجوه الرسالة للخروج بتفسير مترابط تماما. في رأيي الخاص. قد يعني هذا (على الرغم من أنه ليس من الضروري أن يكون له معنى) أن خلفيات تعقل المتحدث ليست بالضرورة متاحة لمتحدثين مرابطين في الثقافة المهيمنة. مرة أخرى، قد يبين هذا كيف أن علاقات القوة اللاتماثلية تزداد قوتها بين المتحدثين المتباينين ثقافيا حين تكون إحدى الثقافتين مهيمنة تماما على الأخرى. يمكن إعطاء أمثلة أخرى كثيرة على هذه الظاهرة، ليست جميعها متماثلة. وبالنسبة إلى الأبعاد العنصرية خصوصا لمثل ذلك اللاتماثل، يمكن أن نأخذ في الاعتبار إدانة فرانز فانون للعنصرية التي واجهها في فرنسا وكانت تتمثل في توقع أنه كشخص أسود من منطقة البحر الكاريبي لن يستطيع التحدث بلغة فرنسية مترابطة (Fanon 1963, 35-36). قارن أيضا المثال الذي يطرحه هومي بهابها عن أحد الأتراك في ألمانيا يشعر باستصغاره واحتقاره كحيوان حين يحاول استخدام الكلمات الأولية القليلة التي تعلمها من اللغة الألمانية (Bhabha 1994,165).

(9) من الواضح أنه قد يوجد شيء من التداخل بين الناس من ذوي الثقافات المختلفة فيما يتعلق بقيم معينة، كما أنه قد توجد اختلافات في القيم بين بشر ينتمون إلى الخلفية الثقافية ذاتها بشكل استقرابي. القيم السياسية مثلا قد تختلف اختلافا ذا مغزى كبير بين بشر ينتمون إلى خلفيات ثقافية متماثلة. وقد تحدث تباينات حادة واختلافات عميقة بين أعضاء الأسرة الواحدة، تماما كما أن الشخص قد يستطيع تنمية انجذابه وألفته بقيم بشر من ثقافات قصية نائية، حيثما توجد الظروف الداعية. إن الاتفاق والاختلاف في مثل هذه القيم مسألة منفصلة عن الحجة التي أصوغها بشأن مبدأ اللامقايسة كعامل يجب أن نحسب حسابه في التواصل العابر للثقافات بين متحدثين من ثقافة مهيمنة ومتحدثين من ثقافة تابعة. «ترجو

المترجمة أن يقارن القارئ العربي بين هذا الكلام وبين حرصنا نحن على أن نتعلم الإنجليزية ونستخدمها، وإهمالنا التام لإتقان أو حتى التحدث بالعربية الفصحى أصلا».

(10) منذ المؤتمر الذي عقد في مكسيكو سيتي برعاية الأمم المتحدة كافتتاح لعقد المرأة (1985 - 1985)، تعلم النسويون الغربيون أن النساء من مناطق أخرى في العالم، بما في ذلك الأقليات السكانية في الغرب ذاته، لهن وجهات نظر خاصة بهن تتطلب اهتماما معينا. هذه الرؤى لا يمكن أن تستوعبها رؤى المذاهب النسوية الغربية، لأن الطريقة التي تنظر بها المرأة إلى ظروفها في العالم سوف تعتمد على عوامل عديدة، تتضمن موضعها الثقافي والاقتصادي. من الناحية النظرية، ثمة توجه معين نحو اعتراف أكبر بالتنوع أتى مع موجة «المذاهب النسوية للاختلاف» في ثمانينيات القرن العشرين. قارن (1995) Olea.

(11) أنا أطرح هنا توصيفا وتمثيلا عريضا للمذاهب النسوية بعد الاستعمارية، بحيث تستوعب أنواعا مختلفة من النقد النسوي، وصوتي أنا في هذه المساجلات. وفي صميم العمل النسوي بعد الاستعماري، كثيرا ما تندمج معا العرقية والإثنية والطبقية وسواها، بالتوازي مع الاختلافات الثقافية والجنوسية. وفي بعض اختلافات الآراء حول استخدام «ما بعد الاستعمارية» كمقولة. انظر (1996) Segar. لقد قمت بقراءة عمل أنزالدوا «الأراضي الحدودية» بوصفه عملا بعد - استعماريا، على الرغم من أنه ليس من الواضح ما إذا كانت ستقبل هذا المصطلح، إذا ما أخذنا في الاعتبار ما يمارسه التشيكانيون من عدم إدراج هذه التحديدات تحت نطاق تحديدات أخرى. بيد أن المطابقة واضحة تماما: إنها تتحدث عن أرض الأسلاف التي سيطرت عليها عدة بلدان مختلفة؟ وكذلك التشكيلات الثقافية المختلفة التي ظهرت هنالك عبر الزمان. وفضلا عن هذا تقرر: «لقد نشأت بين ثقافتين: المكسيكية (بالتأثير الهندي الكبير عليها) والإنجليزية (كعضو في شعب مستَعمر على الأراضي الخاصة بنا)» .Anzaldùa (1987, vii)

(12) Grewal & Kaplan, Scattered Hegemony (1994) حيث عالجا هذه النقطة وكذلك عالجتها (Spivak (1993, 77-95 و(Anzaldùa (1987).

(13) «القمع هو غياب الاختيارات» (hooks، 1984، 5).

الفصل الرابع

(1) لمناقشــة أوفى انظر مقالي «بعد كل شــيء هل يجب أن تكون النسوية نسبوية؟
Must a Feminist Be a Relativist After All؟». في Code 1995.

(2) أتوجه بشــكري إلــى أحد قراء مجلة "هيباثيا"، إذ لفــت انتباهي إلى أن هذا الكتاب ملائم تماما.

(3) ثمة تناول مفصل لمثال فاضح للإمبريالية المضادة للنسبوية، في كتاب هيماني بانرجي Himani Bannerji (1995, 54, 57-8)، ذلك أن جيمس مل تحاشــى «البحث الأرشــيفي أو التجريبي، بمــا في هذا معرفــة اللغات والنصوص المحلية الكلاســيكية والدارجة». إنه يبخس قدر تعارف المستشرقين المباشر بالهند، معتقدا أنهم «يفتقرون إلى الانفصال الضروري... للوصول إلى حكم المؤرخ، وقد وجد نفســه الرجل المناســب الذي يبز الجميع لأداء هذه المهمة على صميم أرضية نقص المعرفة باللغة، ونقص الاتصال المباشــر بالهند أو الخبرة بها».

(4) عند هيلاري كورنبليث، السؤالان الأساسيان للنزعة الطبيعانية هما: "ما العالم الذي يمكن أن نعرفه؟ وماذا نكون نحن الذي يمكن أن نعرف العالم؟ وهي تطرح السؤالين بصورة مختلفة في مقدمة كتاب لها (Kornblith 1994. 1):«1- كيف ينبغــي علينا أن نصــل إلى معتقداتنا؟ 2- كيف نصل إلــى معتقداتنا؟ 3- هل العمليات التي نصل بواســطتها إلى معتقداتنا هــي ذاتها العمليات التي ينبغي أن نصل إلى معتقداتنا بواســطتها. وقد اخترت الرجوع إلى النص الصادر عام 1990؛ لأن نبرته أكثر علمانية ودنيوية.

(5) التعبيــر الوارد بين علامات التنصيص مأخوذ من فقرة اقتبســتها بكاملها في Code (1996)، نقلا عن Sabina Lovibond (1989, 104).

(6) تستخدم ليزا هيلدك Lisa Heldke هذا التعبير لتميز الممارسات الإبستمولوجية المتفائلة الأساسية في فلسفة جون ديوي.

(7) يزعم ميشــيل فوكو أن «جســد المرأة جرى تحليله - بشــكل لائق وغير لائق - بوصفه مشبَعا تماما بالجنس...» (1978, 104).

(8) شكرا لمن ذكرني بهذا، وهو المحكم المجهول لمجلة هيباثيا.

الفصل الخامس

(1) أود أن أزجي الشكر إلى جنيفر تشرش وساندرا هاردنغ وجيم هيل وتيناشتا وسوزان زلتوتنيك لمساعدتهم الكريمة في مسودات شتى من هذا المقال.

الفصل السابع

عرضت هذه الورقة أول مرة في ملتقى خريف العام 1996 من ملتقيات جمعية الوسط الغربي للمرأة في الفلسفة. وأشكر من المشاركين في هذه الجمعية ساندرا هاردنغ ومراجعي مجلة هيباثيا الذين تُحجب أســماؤهم، وأوجه شــكرا خاصا إلى جون ستون - مدياتور لتعليقاته المفيدة على نسخ مختلفة من هذا المقال.

(1) علــى الرغــم من أن ثمة اختلافــات مهمة بين النصــوص التاريخية ونصوص الخبرة الذاتية، فإن تحليلات سكوت تنطبق على كليهما، وبالمثل كذلك تحليلات موهانتي. وعلاوة على ذلك تلاحظ موهانتي (36، 1991a) أن الأعمال النسوية الأحدث في ظهورها تطمس الخط الفاصل بين هذين الجنسين الأدبيين.

(2) أعرِّف «الخبرة المهمشة marginalized experience» بأنها أنماط من الخبرة يسير نهج تمثيلات العالم في الثقافة المهيمنة على وتيرة إغفالها أو حذفها. ترتبط مثل هذه الخبرات ارتباطا وثيقا بأوضاع الذوات المهمَشــة ثقافيا وسياسيا واقتصاديا، لأن النــاس في هــذه الأوضاع يميلون إلى تحمل الأعبــاء الخفية والتناقضات في السياســات الاجتماعيــة، ولأن ذاتية أولئــك الناس غالبا ما يجــري إنكارها في الثقافات المهيمنة. ومع هذا لا تقتصر الخبرة المهمشة على الأوضاع التي عرّفناها آنفا، لأن أي امرأة يمكن أن تعاني نوعا من الخبرة تجري ثقافتها على نهج إغفالها. ومن الآن فصاعدا سوف أختصر التعبير «سرديات خبرة المهمشين» إلى «سرديات الخبرة الهامشية marginal experience narratives».

(3) نفهم «نســاء العالم الثالث» هنا كهوية سياسية، وإمكان التضامن في مواقف عينية (Mohanty 1991a, 2-7; 1997, 7). في سياق هذا المقال، أبيِّن كيف أن «نساء العالم الثالث» أيضا موقف - ســارِد بالمعنى الذي اســتخدمته كارول تيلــور C. Taylor. والمســألة كما طرحتها تيلور «بالقطع ليست مسألة هويات توجد ثابتة، أو أساسية أو جوهرية أو موحدة؛ بل شــخصيات فعلية تسرد، من حيث هن نساء أو سوداوات أو سحاقيات، وتطالب تلك السرديات بالسلطة والحوار والقوة (73، 1993).

(4) مثــلا، ترفع هاردنغ من قيمة الخبرة التي يجنيهــا المرء في نضاله ضد القهر (1991, 126-27, 282, 287)؛ وترفــع موهانتي من قيمة الخبرة بوصفها موقعا تاريخيــا تم اختياره اســتراتيجيا (1982, 39-42)؛ أما إليزابيث ويد فتشــير

إلى إمكان استخدام الخبرة لنقد أيديولوجيات الذات (1989, xxv)؛ وتعاود هاراواي المطالبة بالخبرة البصرية، بوصفها ظاهرة متجسدة اتخذت موضعا نقديا وهي متعددة الأبعاد (1988,582-87).

(5) ينبغي الإشارة إلى أن سكوت، في بعض الأحيان، تقترح إمكان ربط سرد الخبرة بتحليل الخطاب (مثلا،27، Scott 1988) وبعض الأعمال التاريخية الخاصة بها تنحو هذا المنحى. ومع ذلك، فإن نقد الخبرة الأكثر تطورا الذي قدمته سكوت لا يعترف بأي أمثلة غير وضعية للسرديات. وهنا تزعم أن سرد الخبرة «يحول دون» تحليل آليات الخطاب (Scott 1991، 778-79). وفي المقابل يتحدد موضع سكوت بين هذين المشروعين، انظر أيضا 375، Canning 1994.

(6) على الرغم من أن سكوت تشير بصورة مبدئية إلى التجاء المؤرخين إلى الخبرة البصرية والخبرة بدواخل الجسد، فإن نقدها ينصب على الخبرة البصرية فقط. وأنا أناقش مغزى هذا فيما هو تالٍ.

(7) كانت الردود على سكوت متشابهة من قبل كريستين شتانسل C. Stansell (1987) وليندا ألكوف Linda Alcoff (في مقال غير منشور، جرى الاستشهاد به في (Moya 1997, 127.

(8) المثال النافذ هنا هو تيلي Tilly .1989. فعلى الرغم من أن تيلي وسكوت لا يتفقان بشأن الاستراتيجيات الثقافية، فإنهما يلتقيان في نقودهما الحادة والكاسحة لتواريخ الخبرة كمجرد توصيفات تترك النماذج الإرشادية الكامنة وراءها على حالها.

(9) تقدم كاثلين كاننغ (1994, 386-96) Kathleen Canning مثالا كاشفا لما قد تعنيه بالنسبة إلى المؤرخين إعادة النظر في «الخبرة» بطريقة تقصد الجسد في «أبعاده الخبراتية والخطابية على السواء».

(10) تعتمد حجة موهانتي على تحليل دروثي سميث Dorothy Smith للطريقة التي تبنى بها الحياة اليومية بفعل علاقات القوة غير المرئية (Smith 1987). وتذهب موهانتي إلى أبعد مما ذهبت إليه سميث، حين تركز على عناصر من الحياة اليومية تقاوم علاقات القوة تلك، وعلى العملية الإبداعية التي يتم من خلالها تحويل هذه العناصر إلى حسابات بديلة للذاتية وللقوة الفاعلة.

(11) هذه العبارة هي العبارة المقتبسة من وصف فاريكاس Varikas لما تم نقله بواسطة سرديات النسويين السان - سيمونيين (1995، 99).

(12) تتعامل تواريخ سـكوت فعلا مع بعض الارتباطات بين الممارسـات الخطابية والترتيبـات السياسـية والاقتصادية؛ بيد أن ما أعنيه هـو أن هذا مفتقد في تعريفها للخبرة كمنتج بفعل الخطاب. من جانب، تنشأ هذه المشكلة عن مقصد سـكوت احتواء كل جوانب الواقع الاجتماعي في تصورها للخطاب. وهي تزعم أن «الخطاب» يتضمن «طرقا للتفكير، ليس فقط، بل أيضا طرقا لتنظيم الحياة والمؤسسـات والمجتمعات» (1987، 40). وهي على أي حال تسـتخدم الخطاب فعلا في الحدود الأضيق للمصطلح، في إشـارته إلى الممارسات المعرفية حيث يعمل مبدئيا على المستوى المفاهيمي، كما هو مبين في توحيدها بين «الخطاب» و«البلاغـة» (Scott 1988, 4). ومن ثم، فإن تعريفها للخبرة بأنها منتج خطابي يغمض، وفي النهايـة يحجب تماما العلاقات المتبادلة بين الممارسـات اللغوية والعمـل والملكيـة وعلاقات الدولة، علـى الرغم من أن سـكوت قد لا تقصد هـذا. وفي هـذه النقطة الأخيرة، انظر أيضا كاننـغ (Canning (1994, 379، وهنيسي (Hennessy (1993a, 123-24، وشتانسل (Stansell (1987, 26-29، وفاريكاس (1995, 95-98).

(13) انظر - على سـبيل المثال - نقد سكوت لكريسـتين شتانسل، الذي يبدو في رأيي مسخا لحجة شتانسل (Scott 1987, 43).

(14) هنـا آرندت 15-7، Hannah Arendt 1968 [1954]. إن مناقشـة موهانتي للخبرة، من حيث هي موقع تاريخي تم اختياره استراتيجيا، ومن منطلقه نتصور مسـتقبلا بديـلا (Mohanty 1982, 30-31, 41-42) يتردد صداها مع اعتبار آرندت التفكير «بين الماضي والمسـتقبل»، كمنشـط يقاطـع زخم التاريخ الذي يبدو محتوما.

الفصل الثامن

تقديري المخلص للزملاء الآتية أسماؤهم من أجل تعليقاتهم الواعية ومساعدتهم في هذا البحث: إيل بولاك ونورما كانتو وغلوريا كوادراث وروزا لندا فِرغوسو ونورما كلان وخوسي مندث- نغريت وإلبا سنتشيث وباتريثيا ثابيّه. وامتناني موصول للمساعدة في البحث من قِبل تلميذتي كريستينا سانتانا.

يرجى إرسـال المراسـلات المتعلقـة بهذا المقال إلى آيدا أورتادو بقسـم علم النفـس، جامعة كاليفورنيا، سـانتا كـروز، والبريـد الإلكتروني aida@cats.ucsc.edu.

(1) هذا القول الســـاخر مأخوذ من مقال إمّا بيريـــث Emma Pérez «الحديث من الهامش: خطاب بغير دعوة حول الحياة الجنســية والســلطة Speaking From the Margin: Uninvited Discourse on Sexuality and Power (1993)». وتدافع إما بيريث في كتاباتها عن إعادة اكتساب التشيكانيات ذلك الجانب من نفوسهن والذي هو «هندي» والذي تم «سلبه خلال الغزو والاستعمار». وتجاهر بأن «نستعيد جوهر مزاجنا النسوي المكاني واللساني» (Pérez 1993, 62).

(2) لا بد من كلمة بشـــأن التصنيفات الإثنية، أنا أســتخدم تعبير «الملونين people of Color» للإشـــارة إلى التشيكان والآسيويين وأهل أمريكا الأصليين والسود، وجميعهم أقليات محلية. ولهذا استخدم «اللون» بوصفه اسم علم «يبدأ بحرف مكبر» ليشـــير إلى جماعات إثنية معينة. وعلى هذا النحو اســتخدم «الســود» أيضا، وفقا لحجة مفادها أن التعبير لا يشير فقط إلى لون البشرة بل أيضا إلى «تراث، وخبرة، وهوية ثقافية وشخصية، يصبح معناها موصوما و/أو مبجلا و/ أو عاديا تحت ظروف اجتماعية معينة. لقد تخلقت بشكل اجتماعي، وهي على الأقل في الســياق الأمريكي لا تقل في معناها المحدد أو تعريفها الحاســم عن أي إثنية لغوية أو قبلية أو دينية، وكلها نصطلح على تعريفها بأن نجعلها أسماء أعلام ﴿تبدأ بحـــرف مكبـــر﴾» (MacKinnon 1982, 516). من ناحية أخرى، نعتبر كلمة «أبيض» أقل من أن تكون مفردا علما، لأنها لا تشـــير إلى جماعة أو جماعات عرقية إثنية محددة بل إلى العديد منها.

(3) تشـــير كتابات بات مورا Pat Mora إلى أن أباها كان يرفض الســماح بالحديث باللغة الإنجليزية في بيته قائلا: «حينما تدخلين هذا البيت، يا ابنتي، فأنت في المكسيك» (1993,81).

(4) تحكي باتريثيا ثابيّه Patricia Zavella كيف أن تجربة والديها للقمع اللغوي في طفولتهما أقنعتهما بألا يعلماها اللغة الإسبانية. وكأخريات، تقول «التحقتُ في النهاية بفصول اللغة الإسبانية، وحاولتُ أن أسترد لغتنا» (1994, 208).

(5) تضـــع غونثاليث González وآبل- بلان Habell-Pallan تعريفا للكلمة المنطوقة كنوع فني يتمايز بأنه «تقاطع النثر مع الشعر والغناء مع موسيقى الراب، ويدور عن طريق الأداء الحي أو المسجل أو الأقراص المدمجة» (1994, 103).

(6) تقول ســونيا ســالديير - أول Sonia Saldívar-Hull إن «نص آنزالدوا في حد ذاته نص مســتيزي، ومزج بعد - حداثي بين السيرة الذاتية والوثيقة التاريخية والديوان الشـــعري. في كتابها «المناطق الحدودية» تقاوم التخوم وبالمثل الحدود

الجيوسياسية، شأنها في هذا شأن الناس الذين يكتب تاريخا لحيواتهم» (1991,211).

(7) تتزايد أعداد الكاتبات النسويات التشيكانيات الشابات، بعضهن لم يتخرجن بعد في الجامعة، ولسن ذوات خبرة مباشرة بالحركة التشيكانية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. ولا شك في أن إنتاجهن الأكاديمي والفني يبث في أعطاف الكتابات النسوية التشيكانية أصواتا جديدة تفيض بالحيوية والرؤى البصيرة. انظر كمثال على هذا الأدب الصاعد González and Habell-Pallan (1994).

(8) باستقراء كتابات نسوية تشيكانية في السبعينيات، توضح كُرْدُبا Córdova (1994) أنها اشتملت على المسائل التالية «حقوق الرعاية الاجتماعية ورعاية الأطفال، وتحديد النسل، وأدوار الجنسين والتعقيم والحقوق القانونية وتجربة التشيكانيات بوصفهن سجينات وصور التشيكانيات وبطلات التاريخ وكفاح ونضال القوى العاملة (معظمها تاريخية) وتنظيم أنفسهن بوصفهن تشيكانيات» (178).

(9) تهيب سوسا ريديّ Sosa Ridell (1993) بالتشيكانيات أن يعالجن القضايا السياسية والثقافية التي تثيرها تقنيات الإنجاب الحديثة، من قبيل أطفال الأنابيب واستئجار الرحم والتلقيح الاصطناعي. إنها ترى التشيكانيات والنساء الملونات الأخريات معرضات بشكل خاص للانتهاك بالاستخدام السيئ لهذه التقنيات بسبب «ما تجربه التشيكانيات/اللاتينيات من افتقاد تنظيم حيواتهن الإنجابية وهذا ما لا بد من ربطه بظروفهن المادية. تشتمل هذه الظروف المادية على الوضع الاجتماعي/الاقتصادي الذي يضعهن ضمن الفئة المعرضة لمخاطر عالية لاستمرار الإيذاء الإنجابي، وزيادة المخاطر بسبب عزلهن المهني، والحرمان من الحصول على المعلومات والخدمات ومن اتخاذ القرار في مجال صنع السياسة العامة لتقنيات الإنجاب» (190).

(10) عذراء غوادالوبِ The Virgin of Guadalupe هي القديسة الشفيعة للمكسيك، وهي بالنسبة إلى الكثيرين الصورة الكاثوليكية لإلهة الأزتك توناتْثِين Tonanztín. ولها مغزى خاص لأنها هندية، وبالنسبة إلى النسويات التشيكانيات ترمز إلى خلاص المستيزيين (الذين هم خليط من الأجناس الأوروبية والهندية). في التحليل المتعمق لعذراء غوادالوبِ انظر (1996) Castillo. وقد كانت الأخت خوانا إينِس دى لا كروث Sor juana Inés de la Cruz (1648-1695) راهبة مكسيكية من القرن السابع عشر، وباحثة وشاعرة

وكاتبة مســـرحية ومفكــرة، تناولت أعمالها الوضع غير العادل للنســاء. أما لا يّورونا La Llorona (أو المرأة النواحة)، فهي من الأساطير المكسيكية في القرن السادس عشر، تجوب الطرقات في الليل تولول لفقدانها أطفالها، الذين قتلتهم بـأن أغرقتهم بعد أن خانها زوجها مع امــرأة أخرى (15-Limon 1990, 414). وكانت فريدا كالو(1907 1954-Frida Khalo) رســامة مكسيكية شهيرة، وأيضا ناشطة سياسية اعتنقت الماركسية (Herrera 1983).

(11) هــذه العبارة مقتبســة في عمل سَــلديير- أول (1991, 213)، حيث ترجمتها كالآتــي «كنت أجادل. أجيب بتحدٍ وفظاظة. كنت وقحة. لامبالية بكثير من قيم ثقافتي. لم أدع الرجال يعاملونني بعنف. لم أكن جيدة ولا مطيعة».

(12) بحماس متقد، ســردت زميلتــي باتريثيا ثابيّه هذه الأقصوصة على مجموعة من الدارسات التشــيكانيات. أما عن النسخة المطبوعة من هذا البحث فانظر Chabram-Dernerseian 1996.



المراجع والمصادر

Alcoff, Linda. 199192-. The problem of speaking for others. Cultural Critique 20: 532-.

Anderson, Benedict. 1983. Imagined communities: Reflections an the origins and spread of nationalism. London: New Left Books.

Basu, Amrita, ed. 1995. The challenge of local feminisms: Women's movements in global perspective. Boulder, CO: Westview Press.

Bell, Diane. 1990. Reply [to Huggins et al.]. Anthropological Forum 6(2): 15865-.

—————. 1991a. Intraracial rape revisited: On forging a feminist future beyond factions and frightening politics. Women's Studies International Forum 14(5): 385412-.

—————. 1991b. Letter to the editor. Women's Studies International Forum 14(5): 50713-

Bell, Diane and Topsy Naparrula Nelson. 1989. Speaking about rape is everyone's business. Women's Studies International Forum 12(4): 40316-.

Collins, Patricia Hill. 1990. Black femmist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment. New York: Unwin Hyman.

Crenshaw, Kimberle. 1997. Intersectionality and identity politics: Learning from vio¬lence against women of color. In Reconstructing political theory: Feminist perspectives, ed. Mary Lyndon Shanley and Lima Narayan. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Crocker, David A. 1991. Insiders and outsiders in international development. Ethics and International Affairs 5: 149173-.

Dixon-Mueller, Ruth. 1993. Population policy and women's rights. Westport, CT: Praeger.

Enloe, Cynthia. 1990. Bananas, beaches and bases: Making feminist sense of international politics. Berkeley: University of California Press.

Ferguson, Ann. 1995. Feminist communities and moral revolution. In Feminism and Community, ed. Penny A. Weiss and Marilyn Friedman. Philadelphia: Temple University Press.

George, Susan. 1988. A fate worse than debt. New York: Grove Press.

————. 1992. The debt boomerang: How third world debt harms us all. London: Pluto Press.

Hartmann, Betsy. 1987. Reproductive fights and wrongs: The global politics of population control and contraceptive choice. New York: Harper and Row.

Hoagland, Sarah Lucia. 1988. Lesbian ethics: Toward new value. Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.

Huggins, Jackie et al. 1991. Letter to the editor. Women's Studies International Forum 14(5): 5067-.

Hull, David L. 1988. Science as a process: An evolutionary account of the social and conceptual development of science. Chicago: University of Chicago Press.

Jacobson, Jodi L. 1990. The global politics of abortion. Washington DC: Worldwatch Institute.

Jaggar, Alison M. 1995. Toward a feminist conception of moral reasoning. In Morality and social justice: Point/counterpoint, ed. James P. Sterba. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Jayawardena, Kumari, 1986. Feminism and nationalism in the third world. London: Zed Books Ltd.

Johnson-Odim, Cheryl. 1991. Common themes, different contexts: Third world women and feminism. In Third world women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres 1991.

Klein, Renate. 1991. Editorial. Women's Studies International Forum 14(5): 5056-

Larbalestier, Jan. 1990. The politics of representation: Australian aboriginal women and feminism. Anthropological Forum 6 (2): 143157-.

Longino, Helen E. 1990. Science as social knowledge: values and objectivity in scientific inquiry. Princeton: Princeton University Press.

Lugones, Maria C. 1992. On borderlands/La frontera: An interpretive essay. Hypatia 7(4): 3137-.

Mies, Maria. 1986. Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the interna¬tional division of labour. London: Zed Books.

Mies, Maria, Veronika Bennholdt-Thomsen and Claudia von Werlhof. 1988. Women: The last colony. London: Zed Books.

Mies, Maria, and Vandana Shiva. 1993. Ecofeminism. London: Zed Books.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres. 1991. Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991a. Cartographies of struggle: Third women and the politics of feminism. In Third world women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres 1991.

Mohanty. 1991b. Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third world women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres 1991

Molyneux, Maxine. 1985. Mobilization without emancipation? Women's interests, the state, and revolution in Nicaragua. Feminist Studies 11(2): 22754-.

Moser, Caroline. 0. N. Gender planning in the third world: Meeting practical and strategic needs. In Gender and

international relations, ed. Rebecca Grant and Kathleen Newland. Bloomington, Indiana University Press.

Nair, Hema N. 1991. Bold type: Thepoetryof multiple migrations. Ms. January-Febru¬ary.

Narayan, Uma. 1989. The project of feminist epistemology: Perspectives from a Non-western feminist. In Gender/ Body/Knowledge: Feminist reconstructions of being and knowing, ed. Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo. New Brunswick: Rutgers University Press.

————. 1997. Dislocating cultures: Identities, traditions, and Third world Feminism. New York: Routledge.

Nelson, Topsy Napurrula. 1991. Letter to the editor. Women's Studies International Forum 14(5): 507.

Newland, Kathleen. 1991. From transnational relational relationships to international relations: Women in development and the International Decade for women. In Gender and international relations, ed. Rebecca Grant and Kathleen Newland. Bloomington: Indiana University Press.

Nussbaum, Martha and Amartya Sen. 1989. Internal criticism and Indian rationalist tradition. In Relativism: Interpretation and confrontation, ed. Michael Krausz. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Phelan, Shane. 1989. Identity politics: Lesbian feminism and the limits of community. Philadelphia: Temple University Press.

Scott, Catherine V. 1996. Gender and development: Rethinking modernisation and depen¬dency theory. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Shiva, Vandana. 1988. Staying alive: Women, ecology and development. London: Zed Books.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. Can the subaltern speak? In Marxism and the interpretation of culture, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana: Univer¬sity of Illinois Press.

Walker, Margaret Urban. 1994. Global feminism: What's the question? APA Newsletter on Feminism and Philosophy 94(1): 5354-,

Young, Iris Marion. 1990. Justice and the politics of difference. Princeton, NJ: Princeton University Press.

الفصل الثاني

Ackerly, Brooke. N.d. A feminist theory of social criticism. Cambridge: Cambridge University Press.

Afkhami, Mahnaz. 1995. Faith and freedom: Women›s human rights in the Muslim world. Syracuse: Syracuse University Press.

Benhabib, Seyla. 1995. Cultural complexity, moral interdependence, and the global dialogical community. In Women, culture, and development: A study of human capabilities, eds. Martha Nussbaum and Jonathan Glover. Oxford: Clarendon Press.

Bunch, Charlotte. 1994. Strengthening human rights of women. in World conference on human rights, Vienna, June 1993: The contributions of NGOs: Reports and documents, ed. Manfred Nowak. Vienna: Manzsche Verlag Universitatsbuchhandlung.

1995. Transforming human rights from a feminist perspective. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives. See Peters and Wolper 1995. Chariesworth, Hilary. 1994. What are women's international human rights? In Human rights of women: National and international perspectives, ed. Rebecca J. Cook. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Covenant for the new millennium: The Beijing declaration and platform for action. 1995. From the Report of the fourth world conference on women. U.N. Doc. A/CONF 17720/. Santa Rosa, CA: Freehand Books.

Das, Veena. 1994. Cultural rights and the definition of community. In The rights of subordinated peoples, eds. Oliver Mendelsohn and Upendra Baxi. Delhi: Oxford University Press. Flax, Jane. 1995. Race/gender and the ethics of difference: A reply to Okin's "Gender inequality and cultural differences." Political Theory 23(3): 50010-.

Friedman, Elisabeth. 1995. Women's human rights: The emergence of a movement. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives. See Peters and Wolper 1995.

Jaquette, Jane. 1993. The family as a development issue. In Women at the center: Development issues and practices for the 1990s, eds. Gay Young, Vidyamali Samarasinghe, and Ken Kusterer. West Hartford, CT Kumarian Press.

Kaufman, Natalie Hevener, and Stefanie A. Lindquist. 1995. Critiquing gender-neutral treaty language: The convention on the elimination of all forms of discrimination against women. In Women's rights, human rights: International feminist perspectives. See Peters and Wolper 1995.

Kristeva, Julia. 1981. Excerpt from "Woman can never be defined". In New French feminisms: An anthology, eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. New York: Schocken.

Laqueur, Walter, and Barry Rubin. 1979. The human rights reader. Philadelphia: Temple University Press.

Locke, John. 1950. [1689] A letter concerning toleration. lst ed. Indianapolis, IN: Bobbs Merrill.

Marchand, Marianne. 1995. Latin American women speak on development: Are we listening yet? In Feminism, postmodernism, and development. See Marchand and Parpart 1995.

Marchand; Marianne, and Jane Parpart. 1995. Feminism, postmodernism, development. New York: Routledge.

Martin, Jane Roland. 1994. Methodological essentialism, false difference, and other dangerous traps. Signs 19(3): 57630-.

Mayer, Ann Elizabeth. 1994. Universal versus Islamic human rights: A clash of cultures or a clash with a construct? Michigan Journal of International Law 15(2): 307-404. Moghadam, Valentine, ed. 1994. Identity politics and women: Cultural reassertions and feminisms in international perspective. Boulder, CO: Westview Press.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991. under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third world women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. 1991. Third world women and the politics of feminism. Bloomington: Indiana University Press.

1992. Feminist encounters: Locating the politics of experience. In Destabilizing theory: Contemporary feminist debates, ed. Michele Barrett and Anne Phillips. Stanford: Stanford University Press.

Morgan, Robin. 1984. Sisterhood is global: The international women's movement anthology. New York: Anchor Press/ Doubleday.

Moruzzi, Norma Claire. 1994. A problem with headscarves: Contemporary complexities of political and social identity. Political Theory 22(4): 65372-.

Narayan, Uma. 1998. Essence of culture and a sense of history: A feminist critique of cultural essentialism. Hypatia 13(2): 86106-.

1997. Contesting cultures: `Westernization,' respect for cultures, and third world feminists. In Narayan, Dislocating cultures: Identities, traditions, and ThirdWorld feminism. New York: Routledge.

New York Times. 1995. Women's meeting agrees on a right to say no to sex. 11 September.

1996a. walled in, shrouded and angry in Afghanistan. 4 October.

1996b. African ritual pain: Genital cutting. 5 October.

1996c. new law bans genital cutting in United States. 10 October.

1996d. the many faces of Islamic law. 13 October.

1996e. Woman's plea for asylum puts tribal ritual on trial. 9 November.

Ofei-Aboagye, Rosemary Ofeibea. 1994. Altering the strands of the fabric: A preliminary look at domestic violence in Ghana. Signs 19(4): 38924-.

Okin, Susan Moller. 1989a. Humanist liberalism. In Liberalism and the moral life, ed. Nancy Rosenblum. Cambridge: Harvard University Press.

1989b. Justice, gender, and the family. New York: Basic Books.

1994. Gender inequality and cultural differences. Political Theory 22(1): 524-.

Parpart, Jane L., and Marianne H. Marchand. 1995. Exploding the canon: An introduction/conclusion. In Feminism, postmodernism, and development. See Marchand and Parpart 1995.

Pateman, Carole. 1989. Feminist critiques of the public/ private dichotomy. In The disorder of women: Democracy, feminism, and political theory. Stanford: Stanford University Press.

1994. The rights of man and early feminism. Frauen und Politik, Swiss Yearbook of Political Science: 1931-.

Pathak, Zakia, and Rajeswari Sunder Rajan. 1992. Shahbano. In Feminists theorize the political, eds. Judith Butler and Joan W Scott. New York: Routledge.

Peters, Julie, and Andrea Wolper. 1995. Women›s rights, human rights: International feminist perspectives. New York: Routledge.

Russell, Diana E.H. 1989. Lives of courage: Women for a new South Africa. New York: Basic Books.

Sen, Amartya. 1990a. Gender and cooperative conflicts. In Persistent inequalities: Women and world development, ed. Irene Tinker. Oxford: Oxford University Press.

1990b. More than one hundred million women are missing. In New York Review of Books 37(20): 61.

Shaheed, Farida. 1994. Controlled or autonomous: Identity and the experience of the network, women living under Muslim laws. Signs 19(4): 9971019-.

Spelman, Elizabeth V 1980. Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought. Boston: Beacon Press.

Toubia, Nahid. 1995. Female genital mutilation: A call for global action. New York: Women, Inc.

United Nations. 1948. Universal Declaration of Human Rights. G.A. Res. 217A(Ill), U.N. Doc. A/810. Adopted December 10, 1948.

United Nations. 1966a. International Covenant on Civil and Political Rights. G.A. Res. 2200(XXI), 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16) at 52, U.N. Doc. A/6316. Adopted December 16, 1966.

United Nations. 1966b. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. G.A. Res. 2200(XXI), 21 U.N. GAOR, Supp. (No. 16), U.N. Doc. A/6316. Adopted December 16, 1966.

United Nations. 1979. Convention on the elimination of all forms of discrimination against women. G.A. Res. 34180/, U.N. Doc. A/Res/34180/. Adopted December 18, 1979.

Walby, Sylvia. 1992. Post-post-modemism? Theorizing social complexity. In Destabilizing theory: Contemporary feminist debates, eds. Michele Barrett and Anne Phillips. Stanford: Stanford University Press.

الفصل الثالث

Anzald?a, Gloria. 1987. Borderlands/La frontera: The new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books.

Beauvoir, Simone de. 1952. The second sex. New York: Vintage.

Beverley, John, José Oviedo, and Michael Aronna, eds. 1995. The postmodernism debat in Latin America. Durham: Duke University Press.

Bhahha, Homi K. 1994. The location of culture. London: Routledge.

Fanon, Frantz. 1963. Black skins, white masks. New York: Grove Press.

Fern?ndez Retamar, Roberto. 1989. Caliban and other essays. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Garcia Canclini, Nestor. 1995. Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Grewal, Inderpal, and Caren Kaplan, eds. 1994. Scattered hegemonies: Postmodemity and transnational feminist practices. Minneapolis: University of Minnesota Press.

hooks, bell. 1984. Feminist theory: From margin to center. Boston: South End Press.

Irigaray, Luce. 1993. An ethics of sexual difference. Ithaca: Cornell University Press.

Kristeva, Julia. 1981. Women›s time. Signs 7(1): 1335-.

????. 1991. Strangers to ourselves. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

Levinas, Emmanuel. 1979. Totality and infinity. Boston: Martinus Nijhoff.

Lyotard, Jean Francois. 1984. The postmodern condition: A report on knowledge. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Minh-ha, Trinh T. 1989. Woman, native, other: Writing postcoloniality and femmism. Bloomington: Indiana University Press.

Olea.Raquel. 1995. Feminism: modern or postmodern? In The postmodern debate in Latin America. See Beverley, John et al. 1995.

P. 66 Richard, Nelly. 1993. The Latin American problematic of theoretical-cultural transference: Postmodern appropriations and counterappropriations. South Atlantic Quarterly 92(3): 45359-.

????. 1996. Feminismo, experiencia y representaci?n. Revista Iberoamericana: Special issue on Latin American cultural criticism and literary theory, ed. Mahel Morana. 62(176:(77-44-733.

Sagar, Aparajita. 1996. Postcolonial studies. In A dictionary of cultural and critical theory, ed. Michael Payne. Cambridge, MA: Blackwell.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1990. The post-colonial critic. Ed. Sarah Harasym. NewYork: Routledge.

????. 1993. Outside the teaching machine. New York: Routledge.

الفصل الرابع

Bannerji, Himani. 1995. Beyond the ruling category to what actually happens: Notes on James Mill›s historiography in The History of British India. In Knowledge, experience, and ruling relations, ed. Marie Campbell and Ann Manicom. Toronto: University of Toronto Press.

Cheney, Jim. 1989. Postmodern environmental ethics: Ethics as bioregional narrative. Environmental Ethics 11(2): 11734-.

Code, Lorraine. 1995. Rhetorical spaces: Essays on (gendered) locations. New York: Routledge.

_______, 1996. What is natural about epistemology naturalized? American Philosophical Quarterly 33 (I): 122-.

Feyerabend, Paul. 1987. Notes on Relativism. In Farewell to reason. London: Verso.

Foucault, Michel. 1978. The history of sexuality, vol. 1. Trans. Robert Hurley. New York: Pantheon.

Grimshaw, Jean. 1986. Philosophy and feminist thinking. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Heldke, Lisa. 1992. Foodmaking as a thoughtful practice. In Cooking, eating, thinking: Transformative philosophies of food, ed. Deane W. Curtin and Lisa M. Heldke. Bloomington: Indiana University Press.

Kim, Jaegwon. 1994. What is «naturalized epistemology»? In Naturalising epistemology, ed. Hilary Kornblith. Cambridge: MIT Press.

Kornblith, Hilary. 1990. The naturalistic project in epistemology. Paper presented to the American Philosophical Association Pacific Division conference, March 1990.

ed. 1994. Naturalising epistemology. Cambridge: MIT Press.

P. 79 Lovibond, Sabina. 1989. Feminism and postmodernism. New Left Review 178: 528-.

Mohanty, Chandra Talpade. 1997. Women workers and capitalist scripts: Ideologies of domination, common interests, and the politics of solidarity. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures, ed. M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty. New York: Routledge.

Novick, Peter. 1988. That noble dream: The «objectivity» question and the American historical profession. Cambridge: Cambridge University Press.

Schutte, Ofelia. 1998. Cultural alterity: Cross-cultural communication and feminist thought in North-South contexts. Hypatia 13(2): 5372-.

Shrage, Laurie. 1994. Moral dilemmas of feminism: Prostitution, adultery, and abortion. New York: Routledge.

الفصل الخامس

Anzaldúa, Gloria. 1987. Borderlands/La frontera: The new mestizi. San Francisco: Aunt Lute Books.

Appiah, Kwame Anthony. 1992. In my father's house: Africa in the philosophy of culture. New York: Oxford University Press.

Bloom, Allan. 1987. The closing of the American mind. New York: Simon and Schuster.

Bunch, Charlotte. 1994. Strengthening human rights of women. In World conference on human rights Vienna 1993: The contributions of NGOs reports and documents, ed. Manfred Nowak. Vienna: Manzsche Verlags und Universitatshuchhandlung.

Code, Lorraine. 1998. How to think globally: Stretching the limits of imagination. Hypatia 13(2): 7385-.

Daly, Mary. 1978. Indian suttee: The ultimate consummation of marriage. In Gyn/Ecoloy: The MetaEthics of radical feminism. Boston: Beacon Press.

Hasan, Zoya, ed. 1994. Forging identities: gender, communities and the state in India. Boulder CO: Westview Press.

Hawley, John Stratton, ed. 1994. Sati, the blessing and the curse. New York: Oxford University Press.

hooks, bell. 1981. Feminist theory: From margin to center. Boston: South End Press.

Howard, Rhoda. 1993. Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community. Human Rights Quarterly 15:31538-.

Jaggar, Alison. 1998. Globalizing Feminist Ethics, Hypatia 13(2): 731-.

Kipling, Rudyard. 1944. The Ballad of East and West. In Rudyard Kipling`s verse, New York: Doubleday.

Kiss, Elizabeth. 1997. Alchemy or fool's gold: Assessing feminist doubts about rights. In Reconstructing political theory: Feminist perspectives, ed. Mary Lyndon Shanley and Uma Narayan. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Koso-Thomas, Olayinka. 1987. The circumcision of women: A strategy for eradication. London: Zed Books.

Kumar, Radha. 1994. Identity politics and the contemporary Indian feminist movement. In Identity politics and women: Cultural reassertions and feminisms in international perspective, ed. Valentine Moghadam. Boulder CO: Westview Press.

Lange, Lynda. N.d. Burnt offerings to rationality: A feminist reading of the construction of indigenous peoples in Enrique Dussels theory of modernity. Hypatia 13(3).

Lugones, Maria C., and Elizabeth V. Spelman. 1983. Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism, and the demand for «The Woman's Voice» Women's Studies International Forum, 6(6): 57381-.

Mani, Lata. 1987. Contentious traditions: The debate on SATI in Colonial India. Cultural Critique Fall: 1956-.

Mayer, Ann Elizabeth. 1995. Islam and human rights: Tradition and politics. Boulder CO: Westview Press.

Mazumdar, Sucheta. 1994. Moving away from a secular vision? Women, nation, and the cultural construction of Hindu India. In Identity politics and women: Cultural

reassertions and /eminisms in international perspective, ed. Valentine Moghadam. Boulder CO: Westview Press.

P. 100 Mohanty, Chandra Talpade. 1991. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third World women and the politics of feminism, ed. Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

Narayan, Uma. 1993. What do rights have to do with it7: Reflections on what distinguishes «traditional non-Western» frameworks from contemporary rights-based systems. Journal of Social Philosophy 24(2): 18699-.

1995 .————. Eating cultures: Incorporation, identity and «Indian food.» Social Identities 1(1): 6388-.

1997 .————. Dislocating cultures: Identities, traditions and Third World feminism. NewYork: Routledge.

Nussbaum, Martha C. 1995. Human capabilities, Female human beings. In Women,Culture and Development, ed. Martha Nussbaum and Jonathan Glover. Oxford:Clarendon Press.

Nussbaum Martha C. and Jonathan Glover, eds. 1995. Women, culture and development. Oxford: Clarendon Press.

Okin, Susan Moller. 1998. Feminism, women's human rights, and cultural differences. Hypatia 13(2): 3252-.

Oldenburg, Veena Talwar. 1994. The continuing invention of the Sati tradition. In Sati, the blessing and the curse, ed. John Stratton Hawley. New York: Oxford University Press.

Pollis, Adamanria and Peter Schwab. 1979. Human rights: cultural and ideological perspectives. New York: Praeger.

Schlesinger, Arthur M. Jr. 1992. The disuniting of America: Reflections on a multicultural society. New York: W.W Norton.

Schutte, Ofelia. 1998. Cultural alterity: Cross-cultural communication and feminist thought in North-South contexts. Hypatia 13(2): 5372-.

الفصل السادس

Arendt, Hannah. 1978. The life of the mind. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Code, Lorraine. 1987. Epistemic responsibility. Hanover and London: University Press of New England for Brown University Press.

1991. What can she know?: Feminist theory and the construction of knowledge. Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra. 1986. The science question in feminism. Ithaca: Cornell University Press.

1991. Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives. Ithaca: Cornell University Press.

Keller, Evelyn Fox. 1985. Reflections on gender and science. New Haven: Yale University Press.

1992. Secrets of life/Secrets of death: Essays on language, gender and science. NewYork: Routledge.

Longino, Helen. 1990. Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry. Princeton: Princeton University Press.

الفصل السابع

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty, eds. 1997. Femmist genealogies, colonial legacies, democratic futures. New York: Routledge.

Alexander, M. Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty. 1997. Introduction: Genealogies, legacies, movements. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. See Alexander and Mohanty 1997.

Anzaldúa, Gloria. 1988. Tlilli, tlapalli: The path of the red and black ink. In Multicultural literacy: Opening the American mind, ed. Rick Simonson and Scott Walker. Saint Paul, MN: Graywolf Press.

—————. 1990a. How to tame a wild tongue. In Marginalization and contemporary cultures, ed. Russell Ferguson, Martha Gever, Trinh Minh-ha, and Comel West. Cambridge: New Museum of Contemporary Art and Massachusetts Institute of Technology.

—————. 1990b. La conciencia de la mestiza: Towards a new consciousness. In Making face, making soul hacienda caras: Creative and critical perspectives by feminists of color, ed. Gloria Anzaldua. San Francisco: Aunt Lute Books.

Arendt, Hannah. 1968 [1954]. Between past and future: Eight exercises in political thought. New York: Penguin.

Canning, Kathleen. 1994. Feminist history after the linguistic turn: Historicizing discourse and experience. Signs 19(2): 368-404.

Delany, Samuel. 1988. The motion of light in water: Sex and science fiction writing in the East Village, 1957-1965. New York: Arbor House.

Haraway, Donna. 1988. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. Feminist Studies 14: 575-99.

Harding, Sandra. 1991. Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives. New York: Cornell University Press.

Hennessy, Rosemary. 1993a. Materialist feminism and the politics of discourse. New York: Routledge.

—————. 1993h. Women's lives/feminist knowledge: Feminist standpoint as ideology critique. Hypathia 8(1): 14-34.

Mohanty, Chandra Talpade. 1982. Feminist encounters: Locating the politics of experience. Copyright 1: 30-44.

————. 1991a. Cartographies of struggle: Third World women and the politics of feminism. Introduction to Third World women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.

————. 1991b. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third World women and the politics of feminism. See Mohanty, Russo, and Torres. 1991.

————. 1997. Women workers and capitalist scripts: Ideologies of domination, common interests, and the politics of solidarity. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. See Alexander and Mohanty 1997.

Mohanty, Chandra, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. 1991. Third World women and the politics of feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Moya, Paula. 1997. Postmodernism, "realism," and the politics of identity: Cherrie Moraga and Chicana feminism. In Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. See Alexander and Mohanty 1997.

Scott, Joan Wallach. 1987. A reply to criticism. International Labor and Workmg Class History 32: 39-45.

————. 1988. Gender and the politics of history. New York: Columbia University Press.

————. 1991. The Evidence of experience. Critical Inquiry 17: 773-97.

Smith, Dorothy. 1987. The everyday world as problematic: A feminist sociology. Boston: Northeastern University Press.

Stansell, Christine. 1987. A response to Joan Scott. International Labor and Working Class History 32: 24-29.

Taylor, Carole Anne. 1993. Positioning subjects and objects: Agency, narration, relationality. Hypatia 8(1): 55-80.

Tilly. Louise. 1989. Gender, women's history, and social history. Social Science History 13:439-62.

Varikas, Eleni. 1995. Gender, experience, and subjectivity: The Tilly-Scott disagreement. New Left Review 211: 89-101.

Weed, Elizabeth. 1989. Introduction: Terms of reference. In Coming to terms: Feminism, theory, politics, esd. Elizabeth Weed. New York: Routledge.

الفصل الثامن

Alarcón, Norma. 1989. Traductora, traidora: A paradigmatic figure of Chicana feminism. Cultural Critique 13(Fall): 57-87.

— — — — —. 1990a. Chicana's feminism: In the tracks of the "the" native woman. Cultural Studies 4(3): 248-56.

— — — — —. 1990b. The theoretical subject(s) of "This bridge called my back" and Anglo-American feminism. In Making face, Making soul/Haciendo Coras/Creative and critical perspectives by women of Color. See Anzaldúa 1990.

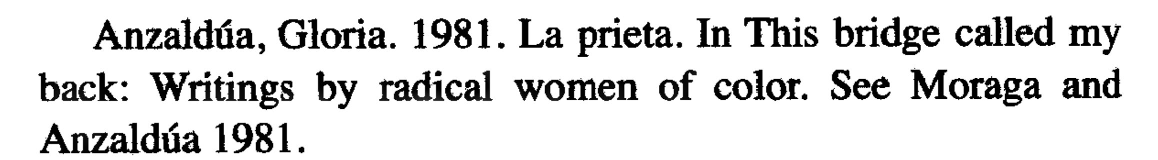
— — — — —. 1996. Conjugating subjects in the age of multiculturalism. In Mapping multi-culturalism, ed. Avery F. Gordon and Christopher Newfield. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alarcón, Norma, Rafaela Castro, Emma Pérez, Beatríz Pesquera, Adaljiza Sosa Riddell, and Patricia Zavella, eds. 1993. Chicana critical issues. Berkeley: Third Woman Press.

Almaguer, Tomás. 1971. Toward the study of Chicano colonialism. Aztlán: Chicano Journal of the Social Sciences and Arts 2(2): 7-21.

— — — — —. 1991. Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior-differences: A Journal of Feminist Cultural Studies 3(2): 75-100.

— — — — —. 1994. Racial fault lines: The historical origins of white supremacy in California. Berkeley: University of California Press.



Anzaldúa, Gloria. 1981. La prieta. In This bridge called my back: Writings by radical women of color. See Moraga and Anzaldúa 1981.

— — — —. 1987. Borderlands/la Frontera: The new mestiza. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Anzaldúa, Gloria, ed. 1990. Making face, making soul/ Haciendo coras/Creative and critical perspectives by women of Color. San Francisco: Aunt Lute Books.

P. 150 Arce, Carlos H., Edward Murguía, and W. Parker Frisbie. 1987. Phenotype and life chances among Chicanos. Hispanic Journal of Behavioral Sciences 9: 19-32.

Baca, Judith. 1990. World wall: A vision of the future without fear. Frontiers 14(2): 81-5.

— — — —. 1993. Uprising of the mujeres. In Chicana critical issues. See Alarcón et al. 1993.

Baca Zinn, Maxine. 1975. Political familism: Toward sex role equality in Chicano families. Aztlán 6(1): 13-26.

Brown, Wendy. 1992. Finding the man in the state. Feminist Studies 18(1): 7-34.

Broyles, Yolanda Julia. 1986. Women in El Teatro Campesino: ^Apoco estaba molacha la virgen de Guadalupe? In Chicana Voices: Intersections of Class, Race and Gender, ed. Ricardo Romo. Austin: Center for Mexican-American Studies, University of Texas.

— — — —. 1989. Toward a re-vision of Chicano theater history: The women of El Teatro Campesino. In Making a spectacle: Feminist essays on contemporary women's theater, ed. Linda Hart. Ann Arbor: University of Michigan Press.

— — — —. 1994. El Teatro Campesino: Theater in the Chicano movement. Austin: University of Texas Press.

Cantú, Norma Elia. 1995. Canícula: Snapshots of a girlhood en la frontera. Albuquerque: University of New Mexico Pres.

Castañeda, Antonia I. 1990. The political economy of nineteenth-century stereotypes of californians. In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history. See Del Castillo 1990.

Castillo, Ana. 1992. The Mixquiahuala letters. New York: Doubleday.

—————. 1995. Massacre of the dreamers. New York: Plume Book.

Castillo, Ana, ed. 1996. Goddess of the Americas/ La Diosa de las Americos; Writings on the virgin ofGuadalupe. New York: Riverhead Books.

Cervantes, Loma Dee. 1981. Emplumada. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Chabram-Dernersesian, Angie. 1996. The Spanish cólon-ialista narrative: Their prospectus for us in 1992. In Mapping Multiculturalism, eds. Avery F. Gordon and Christopher Newfield. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chavez, Linda. 1991. Out of the barrio: Toward a new politics of Hispanic assimilation. New York: Basic Books.

Cisneros, Sandra. 1991. Woman hollering creek and other stories. New York: Random House.

—————. 1994. Loose woman. New York: Alfred A. Knopf.

Collins, Patricia Hill. 1991. Black feminist thought/ Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge.

Córdova, Teresa. 1994. The emergent writings of twenty years of Chicana feminist struggles: Roots and resistance. In The handbook of Hispanic cultures in the United States, ed. Félix Padilla. Houston: Arte Público Press.

Cotera, Marta. 1977. Chicana feminism. Austin, Texas: Information Systems Development.

Cuadraz, Gloria Holguín. 1997. Chicana/o generations and the Horatio Alger myth. Thought and Action; NEA Journal of Higher Education, 13(1): 103 -120.

Cuadraz, Gloria Holguín, and Jennifer Pierce. 1994. From scholarship girls to scholarship women: Surviving the contradictions of class and race in academe. Explorations in Ethnic Studies 17(1): 1 -23.

Davis, Angela, and Elizabeth Martínez. 1994. Coalition building among people of color. Inscriptions 7: 42-53.

P. 151 De la Torre, Adela, and Beatríz M. Pesquera, eds. 1993. Building with our hands: New directions in Chicana studies. Berkeley: University of California Press.

Del Castillo, Adelaida, ed. 1990. Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history. Encino, CA: Floricanto Press.

Espín, Oliva M. 1984. Cultural and historical influences on sexuality in Hispanic/Latin women. In Pleasure and danger: Exploring female sexuality, ed. C.irol S. Vance. London: Routledge and Kegan Paul.

Fernández, R. 1994. Abriendo-caminos in the brotherland: Chicanea writers respond to the ideology of literary nationalism. Frontiers—A Journal of Women's Studies 14(2): 23-50.

Fine, Michelle. 1997. Witnessing whiteness. In Off white: Readings on race, power, and society, eds. Michelle Fine, Lois Weis, Linda C. Powell, and Mun Wong. New York: Routledge.

Forbes, Jack. 1968. Race and color in Mexican-American problems. Journal of Human Relations 16(1): 55-68.

Frankenberg, Ruth. 1993. White women, race matters: The social construction of whiteness. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fregoso, Rosa Linda. 1993. The mother motif in La Bamba and Boulevard Nights. In Building with our hands: New directions in Chicana studies. See De la Torre and Pesquera 1993.

García, Alma. 1989. The development of Chicana feminist discourse, 1970-1980. Gender and Society 3(2): 217-38.

García, Alma, ed. 1997. Chicana feminist thought. The basic historical writings. New York: Routledge.

García, Chris F. 1973. Political socialisation of Chicano children: A comparative study with Anglos in California schools. New York: Praeger Press.

Caspar de Alba, Alicia. 1998. The politics of location of the tenth muse of America: An interview with Sor Juana Ines de la Cruz. In Living Chicana theory. See Trujill 1998.

González, Jennifer A., and Michelle Habell-Pallan. 1994. Heteroiopias and shared methods of resistance: Navigating social spaces and spaces of identity. Inscriptions 7:80-104.

González, María R. 1990. El embrín nacionalista visto a través de la obra de Sor juana Inés de la Cruz. In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history. See Del Castillo 1990.

Gómez, Alma, Cherríe Moraga, and Romo-Carmona, Mariana, eds. 1983. Cuentos: Stories try Latinos. New York: Kitchen Table Women of Color Press.

Guerin-Gonzalez, Camille. 1994. Mexican workers and American dreams: Immigration, repatriation, and California farm labor, 1900-1930. New Brunswick: Rutgers University Press.

Gutiérrrez, Ramòn A. 1993. Community, patriarchy and individualism: The politics of Chicano history and the dream of equality. American Quarterly 45(1): 44-72.

Herrera, Hayden. 1983. Fnda; A biography of Frida Kahlo. New York: Harper and Row.

Hurtado. Aída. 1989. reflections on white feminism: A perspective from a woman of Color. In Social and render boundaries in the United States, ed. Sucheng Chan. Lewiston: Edwin Mellen Press.

————. 1996a. The color of privilege: Three blasphemies on race and feminism. Ann Arbor: University of Michigan Press.

P.152 ——. 1996b. Strategic suspensions: Feminists of Color

theorize the production of knowledge. In Knowledge, difference, and power: Essays inspired by women s ways of knowing, ed. Nancy Rule Goldberger, jill Mattuck Tarule, Biythe McVicker Clin-chy, and Mary Field Belenky. New York: Basic Books.

——. 1998a. The Trickster's play: Whiteness in the subordination and liberation process. In Theorizing race and ethnicity , eds. Rodolfo D. Torres and Louis F. Miron. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

——.1998b.The politics of sexuality in the gender subordination of Chicanas. InLiving Chicana theory. See Trujillo 1998.

Klahn, Norma. 1994. Writing the border: The languages and limits of representation. Journal of Latin American Cultural Studies 3(1-2): 29-55.

Lamphere, Louise, Patricia Zavella, Felipe Gonzâlez, with Peter B. Evan. 1993. Sunbelt working mothers: Reconciling family and factory. Ithaca: Cornell University Press.

Limón, José E. 1990. La Llorona, the third legend of greater Mexico: Cultural symbols, women, and the political unconscious. In Between borders: Essays on Mexicana/Chicana history. See Del Castillo 1990.

López, David, and Yen Espiritu. 1990. Panethnicity in the United States: A theoretical framework. Ethnic and Racial Studies 13(2): 198-224.

Lugones, María C. 1990. Playfulness, "word"-travelling and loving perception. In Making face, making soul/Hacienda Coras/Creative and critical perspectives by women of Color. See Anzaldúa 1990.

MacKinnon, Catherine A. 1982. Feminism, Marxism, method, and the state: An agenda for theory. Signs: Journal of Women in Culture and Society 7(31): 515-44. Martínez, Elizabeth. 1989. That old (white) male magic. Z Magazine 27(8): 48-52.

Mclntosh, Peggy. 1992. White privilege and male privilege: A personal account of coming to see correspondences through work

in women's studies. In Race, class, and gender, ed. Margaret L. Andersen and Patricia Hill Collins. Belmont:Wadsworth.

Méndez-Negrete, Josephine. 1995. ... "Es lo que haces!": A sociohistorical analysis of relational leadership in a Chicano/ Latino community. Ph.D. diss., Sociology Department, University of California, Santa Cruz.

Mora, Magdalena, and Adelaida R. Del Castillo. 1980. Mexican women in the United States: Struggles past and present. Los Angeles: Chicano Studies Research Center, University of California.

Mora, Pat. 1993. Nepantla: Essays from the land in the middle. Albuquerque: University of New Mexico Press.

—————. 1996. Coatlicue's rules: Advice from an Aztec goddess. In Goddess of the AmericasL/ La Diosa de las Americas: Writings on the virgin of Guadalupe. See Castillo 1996.

—————. 1997. House of houses. Boston: Beacon Press.

Moraga, Cherríe. 1983. Loving in the war years: Lo que nunca pasó por sus labios. Boston: South End Press.

Moraga, Cherríe, and Gloria Anzaldúa, eds. 1981. This bridge called my back: Writings by radical women of color. Watertown, MA: Persephone Press.

Neumaier, Diane. 1990. Judy Baca: Our people are the internal exiles, (from an

interview with the Chicana muralist Judy Baca). In Making face, making soul/Haciendo ccras/Creative and critical perspectives by women of Color. See

Anzaldúa 1990.

P. 153 Nieto, Consuelo. 1974. The Chicana and the women's rights movement: A perspective. Civil Rights Digest 6(3): 36-42.

Nieto-Gómez, Anna. 1974. La feminista. Encuentro Femenil 1(2): 34-37.

Ochoa, María, and Teresía Teaiwa, eds. 1994. Enunciating our terms: Women of Color in collaboration and conflict. Inscriptions 7: 1-155.

Ostrander, Susan. 1984. Women of the upper class. Philadelphia: Temple University Press.

Padilla, Félix M. 1985. Latino ethnic consciousness: The case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Pardo, Mary. 1990. Mexican American women grassroots community activists: Mothers of East Los Angeles. Frontiers 21 (1): 1 -7.

—————. 1991. Creating community: Mexican American women in Eastside Los Angeles. Aztlán 20(1-2): 39-71.

Paz, Octavio. 1985. The labyrinth of solitude. Trans. by Lysander Kemp, Yara Milos, and Rachel Phillips Belash. New York: Grove Press.

Pérez, Emma. 1991. Sexuality and discourse: Notes from a Chicana survivor. In Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about. See Trujillo 1991.

—————. 1993. Speaking from the margin: Uninvited discourse on sexuality and power. In Building with our hands: New directions in Chicana studies. See De la Torre and Pesquera 1993.

—————. 1996. Gulf dreams. Berkeley: Third Woman Press.

—————. 1998. Irigaray's female symbolic in the making of Chicana lesbian sio'os y lenguas (sites and discourses). In Living Chicana theory. See Trujillo 1998.

Pesquera, Beatríz M. 1991. "Work gave me a lot of confianza": Chicanas' work commitment and work identity. Aztlán 20(1-2): 97-118.

—————. 1997. In the beginning he wouldn't lift even a spoon. In Situated Uves, eds.Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New York: Routledge.

Pesquera, Beatríz M., and Denise A. Segura. 1993. "There is no going back": Chicanas and feminism. In Chicana critical issues. See Alarcón et al. 1993.

Quintana, Alvina E. 1989. Challenge and counter-challenge: Chicana literary motifs.

In Social and gender boundaries in the United States, ed. Sucheng Chan. Lewiston:

Edwin Mellen Press.

— — — —. 1996. Home girls: Chicana literary voices. Philadelphia: Temple University Press.

Romero, Mary. 1992. Maid in the U.S.A. New York: Routledge.

Ruiz, Vicki L. 1987. Cannery women, cannery lives; Mexican Women, unionisation, and the California food processing industry, 1980-1950. Albuquerque: University of New Mexico Press.

— — — —. 1998. From out of the shadows/Mexican women m twentieth-century America. New York: Oxford University Press.

Saldívar-Hull, Sonia. 1991. Feminism on the border: From gender politics to geopolitics. In Criticism in the borderlands; Studies in Chicano literature, culture, and ideology, eds. Hector Calderón and José David Saldívar. Durham: Duke University Press.

Sánchez, Elba. 1992. Tallos de luna/Moon shoots. Santa Cruz, CA: Moving Parts Press.

Sandoval, Chéla 1990. The struggle within: A report on the 1981 N.W.S.A. conference. In Making Face, Making Soul/ Hociendo Coras/Creative and critical perspectives by women of Color. See Anzaldúa 1990.

— — — —. 1991. U.S. third world feminism: The theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world. Genders 10(Spring): 1-24.

P. 154 — — — —. 1998. Mestisaje as method: Feminists-of-color challenge the canon. In Living Chicana theory. See Trujillo 1998.

Scott, James C. 1990. Domination and the arts of resistance. New Haven: Yale University Press.

Segura, Denise A. 1994. Inside the work worlds of Chicana and Mexican immigrant

women. In Women of color in U. S. society, eds. Maxine Baca Zinn and Bonnie

Thornton Dill. Philadelphia: Temple University Press.

— — — —. 1997. Chicanas in white collar jobs. "You have to prove yourself more." In Situated lives, ed. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New

York: Routledge.

Segura, Denise A., and Pesquera, Beatríz. 1992. Beyond indifference and antipathy: The Chicana movement and Chicana feminist discourse. Aztlán: A Journal of Chicano

Studies 19(2): 69-93.

Segura, Denise A., and Jennifer L. Pierce. 1993. Chicana/o family structure and gender personality: Chodorow, familism, and psychoanalytic sociology revisited. Signs:

Journal of Women in Culture and Society 19(1): 62-91.

Sifuentes, Alma, and Kim D. Hester Williams. 1994. Private parts: Battling barriers,

forging friendships. Inscriptions 7: 105-22.

Sosa Ridell, Adaljiza. 1993. The bioethics of reproductive technologies: Impacts and implications for Latinas. In Chicana critical issues. See Alarcón et al. 1993.

Steinem, Gloria. 1983. Outrageous acts and everyday rebellions. New York: Holt, Rine-hart, and Winston.

Stembach, Nancy Saporta, Marysa Navarro-Aranguren, Patricia Chuchryk, and Sonia E. Alvarez. 1992. Feminisms in Latin America: From Bogotá to San Bemardo.

Signs: Journal of Women in Culture and Society 17(2): 393-434.

Sturgis, Susanna J. 1988. Class/Act: Beginning a translation from privilege. In Out the other side: Contemporary lesbian writing, eds. Christian McEwan and Sue

O'Sullivan. London: Virago.

Telles, Edward E., and Edward Murguía. 1990. Phenotypic discrimination and income differences among Mexican Americans. Social Science Quarterly 71 (4): 682-93.

————. 1992. The Continuing significance of phenotype. Soda! Science Quarterly 73(1): 120-22.

Trujillo, Caria, ed. 1991. Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about. Berkeley, CA: Third Woman Press.

Trujillo, Carla. 1997. Sexual identity and the discontents of difference. In Ethnic and cultural diversity among lesbians and gay men, ed. Beverly Greene. Thousand Oakes: Sage Publications.

————. 1998. Living Chicana theory. Berkeley: Third Woman Press.

Vásquez, Melba J., and Anna M. González. 1981. Sex roles among Chicanos: Stereotypes, challenges, and changes. In Explorations in Chicano psychology, ed. Augustine Baron Jr. New York: Praeger.

Viramontes, Helena María. 1985. The Moths and other stories. Houston: Arte Público Press.

Yarbro-Bejarano, Yvonne. 1985. Chicanas' experience in collective theater Ideology

and form. Women and Performance 2(2): 45-58.

————. 1986. The female subject in Chicano Theater: Sexuality, "race," and class. Theater Journal 38(1): 389-407.

————. 1991. De-constructing the lesbian body: Cherríe Moraga's living in the war years. In Chicana lesbians: The girls our mothers warned us about. See Trujillo 1991.

P. 155 —————. 1994. Gloria Anzaldúas "Borderlands/La frontera": Cultural studies, "difference," and the non-unitary subject. Cultural Critique 28(Fall): 5-28.

Zavella, Patricia. 1987. Women's work and Chicane families: Cannery workers of the Santa Clara Valley. Ithaca: Cornell University Press.

—————. 1994. Reflections on diversity among Chicanas. In Race, eds. Steven Gregory and Roger Sanjek. New Brunswick: Rutgers University Press.

—————. 1997a. Constructing identity with "Chicana" informants. In Situated lives: Gender and culture in everyday life, eds. Louise Lamphere, Helena Ragoné, and Patricia Zavella. New York: Routledge.

—————. 1997b. "Playing with fire": The gendered construction of Chicane/Mexican sexuality. In The gender/ sexuality reader: Culture, history, political economy, eds. Roger N. Lancaster and Micaela di Leonardo. New York: Routledge.



معجم المصطلحات



abolitionism	حركة محو العبودية
absolutism	مطلقية
abstract	مجرد
altruism	الغيرية/ الإيثارية
applied	تطبيقي
approach	مقاربة
analytical	تحليلي
androcentrism	المركزية الذكورية
anti-racist	مضاد للعنصرية
assumption	فرضية
authenticity	أصالة
awareness	الصحوة
black feminism	النسوية السمراء
category	مقولة
cartesian	ديكارتي
centrism	المركزية
civil society	المجتمع المدني

civilization	حضارة
class	طبقة
classism	النزعة الطبقية
code	شفرة/ مدونة
cognitive sciences	العلوم المعرفية
coherence	تساوق
colonial	استعماري
colonialism	استعمارية
communitarian	جماعاتي
community	المجتمع المحلي
competence	كفاءة
concept	مفهوم
conception	تصور
conceptualization	صياغة تصورية
confirmation	تأييد
consciousness-raising	توعية
context	سياق

cross-cultural	عابر- للثقافات
culture	ثقافة
data	معطيات
date rape	الاغتصاب الداجن
decentering	نقض المركزية
decolonizing	نقض الاستعمارية
Deconstructivism	التفكيكية / التقويضية
determinism	الحتمية
discourse	خطاب
dogma	عقيدة جازمة
dogmatism	الإيقانية القطعية/ الاعتقاد المتصلب
double day	اليوم المزدوج
domination	هيمنة
dualism	الثنائية
Duhem-Quine Thesis	أطروحة دوهيم - كواين
emotional labor	الشُغل العاطفي
empirical adequacy	المواءمة التجريبية

empowerment	تمكين
enlightenment	التنوير
equality	مساواة
essence	الماهية
essentialism	الماهوية/ المذهب الماهوي
ethnicity	الإثنية/السلالية
Euro-centrism	المركزية الأوروبية
event	حدث
reductionistic feminism	نسوية اختزالية
experience	خبرة
fact	واقعة
foundationalism	مذهب الأسس/ النزعة الأسسية
function	وظيفة / دالة
gender	جنوسة / نوع
Given	مُسَلّم / معطى
Gynephobia	كراهية النساء
heterogeneity	مغايرة

heterosexism	النزوع للجنس الآخر
heterosexuality	الغيرية الجنسية
hierarchy	تراتب هرمي/ هيراركية
holistic view	نظرة كلانية
homosexuality	المثلية الجنسية
Idealism	مثالية / المذهب المثالي
idealization	أَمْثلة
image	صورة
imagination	خيال
intention	نية / قصد
intuition	حدس
Humanism	النزعة الإنسانية
identity	الهوية
image	صورة
incommensurability	لامقايسة
Individualism	النزعة الفردية
insight	استبصار

inner	جواني/ داخلي
intersectionality	التقاطعية
integrative feminism	نسوية تكاملية
lesbian	سحاقية/ مَثلية
liberty	حرية
Liberation theology	لاهوت التحرير
location	موضع
logical construction	البناء المنطقي
logical empiricism	التجريبية المنطقية
logical positivism	الوضعية المنطقية
male gaze	تحديق/ نهم النظرة الذكورية
marginal	هامشي
marginalized	مُهمَش
materialism	المادية
maternalism	النزعة الأمومية
mestizaje	المستيزية
mexicana	مكسيكانة

narration	سرد
narrative	سردية
national	وطني/ قومي
national identity	هوية قومية
Nationalism	نزعة قومية
neocolonialism	استعمارية جديدة
nonquestion-begging	لا تصادر على المطلوب
oppositional consciousness	الوعي المعارض
the other	الآخر
othermother	الأم البديلة
paradigm	باراديم/ نموذج إرشادي
Patriarchy	بطريركية / الأبوية
perspective	منظور
phenomenalism	ظاهرية
political mobilization	تعبئة سياسية
post-colonialism	ما بعد الاستعمارية
post-enlightenment	بعد-التنويرية

poststructuralism	ما بعد- البنيوية
process	عملية / صيرورة
private space	الفضاء الخاص
privilege	الامتياز
protocol sentence	جمل البروتوكول
public space	الفضاء العام
queer Theory	نظرية الشواذ/ الاختلاف
race	العرق/ العنصر
racism	العنصرية
reductionism	ردية/ اختزالية
relation	علاقة
relativism	نسبوية
resignification	إعادة صياغة الدلالة
resistance	المقاومة
rhetoric	بلاغة/ خطاب بياني
revisionism	المراجعية
segregation	التفرقة العنصرية

sexism	التحيز الجنساني
sexual harassment	التحرش الجنسي
sexual objectification	التشيؤ الجنسي
sexuality	جنسانية/ الحياة الجنسية
sisterhood	الأختية
social engineering	الهندسة الاجتماعية
social mobility	الحراك الاجتماعي
social structure	البنية الاجتماعية
solipsism	الأنا وحدية
spontaneous	تلقائي/ عفوي
standpoint	موقف استشرافي
structural gender	الجنوسة البنيوية
structuralism	البنيوية
subaltern	خانعة
subject	ذات
subjectivity	ذاتية
subordination	التبعية

sustainable development	التنمية المستدامة
symbolic gender	الجنوسة الرمزية
theory	نظرية
tolerance	تسامح
tradition	تقاليد
traitor	ناكث
traitorous	مُنَكِث
transmodern	ما - وراء - الحداثي
universalism	كونية / النزعة الكونية
victimhood	الضحوية
virtual	خائلي/ افتراضي
vulnerable	مستضعف
womanhood	النسائية
Womanism	النزعة النسائية



المحررتان في سطور

ساندرا هاردنغ

* فيلسوفة أمريكية في الصف الأول من فلاسفة النسوية ومن فلاسفة العلم معا.
* ولدت في العام 1935، وحصلت على الدكتوراه في العام 1973 من جامعة نيويورك.
* كتابها «سؤال العلم في النسوية» (1986) علامة فارقة في امتداد النسوية إلى فلسفة العلم.
* توالت كتبها وأبحاثها، ولاتزال، حول المنهجية العلمية والعلم بعد - الاستعماري ونظرية الموقف الاستشرافي النسوي والتعددية الثقافية في العلم وعلاقة العلم بالقيم وفلسفة التكنولوجيا.
* تبوأت العديد من المواقع الجامعية المرموقة أستاذةً ومديرةً لمراكز وبرامج أبحاث.
* خبيرة ومستشارة لوكالات وهيئات أمريكية ودولية مختلفة في قضايا التنمية والنسوية ومسائل العلم الثقافية والحضارية والمنهجية.
* دارت حول فلسفتها وأعمالها العديد من الأبحاث والرسائل الجامعية في أنحاء مختلفة من العالم.

أوما ناريان

* مفكرة وباحثة نسوية، ولدت بالهند في العام 1958.
* حصلت على شهادتها الجامعية الأولى في الفلسفة من جامعة بومباي، وعلى درجة الماجستير من جامعة بونا في الهند. ثم حصلت على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة روتجرز في نيوجيرسي بالولايات المتحدة في العام 1990.
* تعمل بتدريس الفلسفة في الجامعات الأمريكية، وتهتم في أبحاثها وكتاباتها بالنسوية في العالم الثالث.
* ترفض اعتبار الفلسفة النسوية فلسفة غربية خالصة، وتعمل على استنطاقها في الواقع الهندي خصوصا.

المترجمة في سطور

د. يمنى طريف الخولي

* ولدت في 31 أغسطس 1955.
* أستاذ فلسفة العلوم ومناهج البحث في كلية الآداب بجامعة القاهرة.
* عملت رئيسا لقسم الفلسفة بآداب القاهرة، وزميلا زائرا بمركز الأبحاث الدولي للدراسات اليابانية في كيوتو.
* شاركت بأبحاث فلسفية في العديد من المؤتمرات الدولية والندوات المتخصصة، في القاهرة والكويت ودمشق وبيروت وعمان وكيوتو وتونس والجزائر والرياض وكوالالامبور.
* كتبت عديدا من الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية في دوريات علمية محكمة، محلية وإقليمية ودولية.
* لها أكثر من عشرين كتابا، بين تأليف وترجمة. ومن مؤلفاتها «فلسفة كارل بوبر»، «فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية»، «الحرية الإنسانية والعلم»، «مشكلة العلوم الإنسانية»، «الطبيعيات في علم الكلام»، «بحوث في تاريخ العلوم عند العرب»، «الوجودية الدينية»، «الزمان في الفلسفة والعلم»، «أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد»، «ركائز في فلسفة السياسة».. وجميعها صدرت في أكثر من طبعة.
* صدر لها عن سلسلة عالم المعرفة مؤلفها «فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول.. الحصاد.. الآفاق الفلسفية» (ديسمبر 2000)، وترجمة كتاب كارل بوبر «أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية» (مايو 2003)، وكتاب ليندا جين شيفرد «أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية» (أغسطس 2006)، والمشاركة في ترجمة كتاب رولان أومنيس «فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله» (أبريل 2008). ومراجعة ترجمة «أخلاقيات العلم» (يونيو 2005).
* حصلت على أكثر من عشر جوائز علمية، آخرها جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية، والعديد من أوجه التكريم، على رأسها اختيارها شخصية مهرجان القرين الثقافي الثامن عشر.

ليندا مارتن ألكوف

LINDA MARTIN ALCOFF:

أستاذة الفلسفة في جامعة سيراكوس. عملت أولا في فلسفة القارة والإبستمولوجيا والفلسفة النسوية وفلسفة الأعراق. شـــاركت في تحرير كتاب «الإبســـتمولوجيات النســـوية»، (روتلدج، 1993)، وألفت كتــاب «المعرفة الحقيقية: صور جديدة لنظرية التســـاوق» (كورنيل، 1996)، وحررت كتاب «الإبستمولوجيا: التســـاؤلات الكبرى. وكتبت ما يزيد على عشرين مقالا في مواضيع تدور حول فوكو والعنف الجنسي وسياسات المعرفة والجنوســـة والهوية العرقية، وتعمل في كتاب جديد عنوانه:«الهويات المرئية».

أليسون بيلي

ALISON BAILEY:

أســـتاذة مشـــاركة في جامعـــة إلينوي، حيث تقـــوم بتدريس الفلسفة ودراسات المرأة. وهي مؤلفة كتاب «الأجيال القادمة والسياسة الإستراتيجية: تقويم أخلاقي لخيارات السياسة النووية» (منشـــورات الجامعة فـــي أمريكا، 1989)، وعدد من المقالات حول سياســـات الســـلام النسوية والامتيازات والهوية البيضاء. وتتصدى أبحاثها الجارية لمســـائل تتعلق ببناء الهويات ذات الامتياز وإمكانيات المقاومة.

دروسيلا ك. باركر

DRUCILLA K. BARKER:

تلقت شـــهادتها الجامعيـــة الأولى في الفلســـفة من جامعة سونوما ستيت، والدكتوراه في الاقتصاد من جامعة إلينوي. وهي من أعضـــاء هيئة التدريس في جامعـــة هولينز منذ

العام 1985، حيث تعمل أستاذة مشاركة ومديرة لدراسات المرأة. تشـــمل اهتماماتها اقتصاد السياســـة الراديكالية، والإبستمولوجيات النسوية وفلســـفة علم الاقتصاد. وهي عضو مؤسس في الرابطة الدولية لعلم الاقتصاد النسوي. (البريد الإلكتروني: dbarker@hollins.edu).

لورين كود

LORRAINE CODE:

أســـتاذة وباحثة متميزة في قسم الفلسفة بجامعة يورك في تورنتـــو، حيث تدرِّس أيضا الفكر السياســـي والاجتماعي ودراســـات المرأة في برامج الدراســـات العليـــا. ألفت كتبا منها: «المسؤولية المعرفية» (جامعة براون، 1987)، و«ماذا يمكنها أن تعرف؟ النظرية النســـوية وبناء المعرفة» (كورنل، 1991)، و«الفضـــاءات البلاغيـــة: مقـــالات فـــي المواقع المجنوسة» (روتلدج، 1995).

باتريشيا هل كولينز

PATRICIA HILL COLLINS:

تعمـــل حاليا أســـتاذة كرســـي تشـــارلز فيلبـــس تافت لعلم الاجتماع ورئيس قســـم الدراســـات الأفـــرو- أمريكية في جامعة سنســـيناتي. وقد حاز أول كتـــاب ألفته وهو «فكر النســـوية الســـمراء: المعرفة والوعي وسياســـات التمكين» (روتلدج، 1990) العديد مـــن الجوائز العلمية. أما كتابها الثانـــي «العرق والطبقة والجنوســـة: مختـــارات» (والذي شاركت مرجريت أندرسن في تحريره - وادزورث، 1998) فقد صدرت طبعته الثالثة، وينتشـــر تدريسه في الصفوف الدراسية بالجامعات في أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية. وصدر كتابها «الكلمات المقاتلة: المرأة السوداء والبحث عن العدالة» عن منشورات جامعة مينسوتا العام 1998.

آن إ. كدّ
ANN E. CUDD:

أستاذة الفلسفة المشاركة في جامعة كنساس. تتجه اهتماماتها البحثية والتدريسية نحو نظرية القرار والنسوية والفلسفة الاجتماعية والسياسية وفلسفة علم الاقتصاد. وتعمل الآن في كتاب حول العلل المادية والنفسية للقهر.
(بريدها الإلكتروني: acudd@ukans. edu).

آن فيرغسون
ANN FERGUSON:

فيلسوفة اشتراكية - نسوية، مدير دراسات المرأة وأستاذ الفلسفة في جامعة ماساشوستس في آمهرست. ألفت كتابين في النظرية النسوية هما «الدماء في الجذور: الأمومة والجنسانية والهيمنة الذكورية» (باندورا/ يونيون هايمان، 1989)، وكتاب «الديموقراطية الجنسية: المرأة والقمع والثورة» (ويست - فيو، 1991). تتضمن اهتماماتها النسوية والنظرية السحاقية، والفلسفة السياسية والاجتماعية، وفلسفة الجنسانية والإثنية والعرق والطبقة والجنوسة، والتنمية الدولية، خصوصا في أمريكا اللاتينية وفي الصين.
(بريدها الإلكتروني: ferguson@philos. umass. edu).

ساندرا هاردنغ
Sandra Harding:

أستاذة التربية في جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس. وهي محررة «الاقتصاد العنصري للعلم: العلم نحو مستقبل ديموقراطي» (ظهر في مكتبة الإنترنت، 1997)، وشاركت في تأليف فصل في تقرير اليونيسكو عن العلم في العالم العام 1996 عنوانه «العلم والتكنولوجيا: البعد

الجنوسـي»(*). صدر لها أخيرا كتاب «هـل العلم متعدد الثقافات؟: مذاهب بعد اسـتعمارية ونسوية وإبستمولوجية» (جامعة إنديانا، 1998).
(بريدها الإلكتروني: sharding@csw.ucla.edu).

آيدا أورتادو
AíDA HURTADO:

أستاذة علم النفس في جامعة كاليفورنيا - سانتا كروز. تركز أبحاث الأستاذة أورتادو على تأثيرات التبعية في الهوية الاجتماعية، وعلى الإنجاز التعليمي واللغة. من أحدث إصداراتها كتاب «التدخلات الإستراتيجية في التعليم: تمديد مراحل إعـداد اللاتيني واللاتينية»، شـاركت فـي تحريره مـع ر. فجيروا و إ. غارسـيا (جامعة كاليفورنيا)، وكتاب «لـون الامتيازات: ثلاثة أشـكال من التجديف في العرق والنسـوية» (جامعة ميتشجان، 1996).

أليسون م. چاغار
ALISON M. JAGGAR:

أسـتاذة الفلسـفة ودراسـات المرأة بجامعة كولورادو في بولدر. تعمل الآن فـي كتاب عنوانه المبدئي هو «الجنس والحقيقة والقوة: نظرية نسـوية في العقل الأخلاقي». ومقال «عولمة الأخلاقيات النسوية» مأخذ من هذا العمل قيد التكوين.

(*) صـدر «الاقتصاد العنصري للعلـم» أولا في العام 1993. أما تقرير اليونيسـكو فقد ظهر فيما بعد في كتاب تشـاركت هاردنغ مع روبرت فغيروا Figueroa Robert في تحريره وصدر العام 2003 وهو: «العلم والثقافات الأخرى: مسائل في فلسفات العلم والتقانة Science and Other Culture: Issues in Philosophies of Science and Technology. وثمـة معلومات أخرى في نهاية الكتاب عن هذه الفيلسـوفة المتألقة، وفي مايو 2012 نوقشـت رسالة ماجسـتير فـي جامعة القاهرة عن فلسـفة العلم عند سـاندرا هاردنغ من حيـث تأثير ما بعد الاستعمارية في النظرية المنهجية، وأجيزت بامتياز. [المترجمة].

ليندا لانغ
LYNDA LANGE:

تعمل في قسم الفلســفة في جامعة تورنتو. نشرت كتاب «التحيز الجنسي في النظرية الاجتماعية والسياسية: النساء والإنجاب من أفلاطون إلى نيتشــه» (جامعة تورنتو، 1979). وتعمل الآن في كتاب عنوانه: «المطالبة بنســوية ديموقراطية» سيصدر عن دار نشــر روتلــدج. وتقوم بتحريــر كتاب «التأويلات النســوية لروسو» ليصدر عن دار نشر بن ستيت، وتتابع العمل في حقوق الإجهاض وفي النقد بعد - الاستعماري للفلسفة.

(بريدها الإلكتروني: Lange@scar.utoronto.ca).

أوما ناريان
UMA NARAYAN:

أســتاذة الفلسفة في كلية فاسار. يشــمل مجال أبحاثها الفلسفة الاجتماعية والسياسية وفلسفة القانون والأخلاقيات التطبيقية والفلسفة النسوية. من مؤلفاتها كتاب «زعزعة مواقع الثقافات: الهويــات والتقاليــد والنســوية فــي العالم الثالــث» (روتلدج، 1997)، وشاركت ماري لندون شــانلي في تحرير كتاب «إعادة بناء النظرية السياســية: منظورات نســوية» (جامعة بنسلفانيا ستيت، 1997).

(بريدها الإلكتروني: narayan@ibm.net).

أندريه ناي
ANDREA NYE:

أســتاذة الفلسفة ودراسات الأديان في جامعة ويسكونسن - وايت ووتر، ومؤلفة العديد من الكتب، ومن أعمالها الفلسفية الحديثة: «فكر روزا لوكســمبورغ وســيمون فيل وهنا آرنــدت» (روتلدج، 1994)، و«الفلسفة والنسوية: على الحدود» (تووين، 1995).

(بريدها الإلكتروني: nyea@uwwvax.uww.edu).

سوزان مولر أوكين
SUSAN MOLLER OKIN:

أستاذة كرسي مارتا ستن ويكس للأخلاقيات في المجتمع بجامعة ستانفورد. ألفت كتابيّ: «النساء في الفكر السياسي الغربي» (فيراجو، 1979)، و«العدالة والجنوسة والأسرة» (بيزك بوكز، 1989)، والعديد من المقالات حول النظرية النسوية والنظرية السياسية بشكل عام. وهي منشغلة ببحث الصراع بين الدعاوى التي توضع من أجل الثقافات وبين مطالب المساواة للنساء، وذلك على مستويات ثلاثة في السياسة العالمية.

أوفيليا شوته
OFELIA SCHUTTE:

أستاذة دراسات المرأة والفلسفة في جامعة ساوث فلوريدا، في جينسفيل، حيث تدرس فلسفة القارة والنسوية والفكر الأمريكي اللاتيني الاجتماعي. وهي مؤلفة كتاب «ما وراء العدم: نيتشه بغير أقنعة» (جامعة شيكاغو، 1986)، وكتاب «الهوية الثقافية والتحرر الاجتماعي في الفكر الأمريكي اللاتيني» (جامعة نيويورك، 1993). وتضمنت أعمالها في النسوية المنشورة أخيرا مقالات في مجلة «هيباثيا» (جامعة إنديانا، 1997) وفي «دليل الفلسفة النسوية» (بلاك ول، 1998).

(بريدها الإلكتروني: oschutte@phil.ufl.edu

شاري ستون - مدياتور
SHARI STONE-MEDIATORS:

حصلت أخيرا على شهادة الدكتوراه. كان موضوع رسالتها يدور حول هنا آرندت والنظرية النسوية، من أجل بحث العلاقة بين الخبرة والسرد والفكر السياسي. وهي الآن أستاذة الفلسفة في جامعة أوهايو ويزلاين.

مليسا رايت

MELISSA WRIGHT:
أستاذة مساعدة في الجغرافيا ودراسات المرأة في جامعة جورجيا. وكانت سابقا باحثة في جامعة أوتونوما في سيوداد خواريز، ونشرت أبحاثا حول تحديد معالم عملية إنتاج الأشياء وإنتاج البشر في صناعات ماكيلادورا. أما أبحاثها الراهنة فتعمل على الربط بين الماركسية والنقد النسوي بعد - البنيوي من أجل النظر في تشكيل ذاتيات عالية القيمة وذاتيات معدومة القيمة في المواقع الصناعية متعددة الجنسيات.



سلسلة عالم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت - وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام 1978.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة:

1 - الدراسات الإنسانية: تاريخ . فلسفة - أدب الرحلات - الدراسات الحضارية - تاريخ الأفكار.

2 - العلوم الاجتماعية: اجتماع - اقتصاد - سياسة - علم نفس - جغرافيا - تخطيط - دراسات استراتيجية - مستقبليات.

3 - الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي - الآداب العالمية - علم اللغة.

4 - الدراسات الفنية: علم الجمال وفلسفة الفن - المسرح - الموسيقى - الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

5 - الدراسات العلمية: تاريخ العلم وفلسفته، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) . الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة إلى نشر الأعمال الإبداعية . المترجمة أو المؤلفة . من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على 350 صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته

وأهميتــه ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترســل نســخة مصورة من الكتاب بلغته الأصليــة، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلســلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشــرط. **والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها**. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق ســيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيســية عن نشاطه العلمي السابق.

وفــي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع - المؤلف أو المترجم - تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمســمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشــرين فلســا عن الكلمــة الواحدة في النــص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمســين دينــارا كويتيا مقابل تقــديم المخطوطــة - المؤلفــة والمترجمــة - من نسختين مطبوعتين.



صدر عن هذه السلسلة

العنوان	المؤلف	التاريخ
٢٠ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	ترجمة: حسن سعيد الكرمي مراجعة: صدقي حطاب	أغسطس ١٩٧٩
٢١ـ مشكلة إنتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف: د/ محمد على الفرا	سبتمبر ١٩٧٩
٢٢ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف: { رشيد الحمد د/ محمد سعيد صباريني	أكتوبر ١٩٧٩
٢٣ـ الرق	تأليف: د/ عبدالسلام الترمانيني	نوفمبر ١٩٧٩
٢٤ـ الإبداع في الفن والعلم	تأليف: د/ حسن أحمد عيسى	ديسمبر ١٩٧٩
٢٥ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف: د/ علي الراعي	ينـاير ١٩٨٠
٢٦ـ مصر وفلسطين	تأليف: د/ عواطف عبدالرحمن	فبرايـر ١٩٨٠
٢٧ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف: د/ عبدالستار ابراهيم	مارس ١٩٨٠
٢٨ـ أفريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة: شوقي جلال	أبريـل ١٩٨٠
٢٩ـ العرب والتحدي	تأليف: د/ محمد عماره	مـايـو ١٩٨٠
٣٠ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف: د/ عزت قرني	يونيـو ١٩٨٠
٣١ـ الموشحات الأندلسية	تأليف: د/ محمد زكريا عناني	يوليـو ١٩٨٠
٣٢ـ تكنولوجيا السلوك الإنساني	ترجمة: د/ عبدالقادر يوسف مراجعة: د/ رجا الدريني	أغسطس ١٩٨٠
٣٣ـ الإنسان والثروات المعدنية	تأليف: د/ محمد فتحي عوض اللّه	سبتمبر ١٩٨٠
٣٤ـ قضايا أفريقية	تأليف: د/ محمد عبدالغني سعودي	أكتوبر ١٩٨٠
٣٥ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي (١٩٣٠ـ ١٩٧٠)	تأليف: د/ محمد جابر الأنصاري	نوفمبر ١٩٨٠
٣٦ـ الحب في التراث العربي	تأليف: د/ محمد حسن عبد اللّه	ديسمبر ١٩٨٠
٣٧ـ المساجد	تأليف: د/ حسين مؤنس	ينايـــر ١٩٨١
٣٨ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف: د/ سعود يوسف عياش	فبرايـر ١٩٨١
٣٩ـ ارتقاء الإنسان	ترجمة: د/ موفق شخاشيرو مراجعة: د/ زهير الكرمي	مـارس ١٩٨١
٤٠ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف: د/ مكارم الغمري	أبـريل ١٩٨١
٤١ـ الشعر في السودان	تأليف: د/ عبده بدوي	مـايـو ١٩٨١
٤٢ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف: د/ علي خليفة الكواري	يونيـو ١٩٨١
٤٣ـ الإسلام في الصين	تأليف: فهمي هويدي	يولـيو ١٩٨١
٤٤ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف: د. عبد الباسط عبد المعطي	أغسطس ١٩٨١

٤٥ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف: د / محمد رجب النجار	سبتمبر ١٩٨١
٤٦ـ دعوة إلى الموسيقا	تأليف: د/ يوسف السيسي	أكتوبر ١٩٨١
٤٧ـ فكرة القانون	ترجمة: سليم الصويص مراجعة: سليم بسيسو	نوفمبر ١٩٨١
٤٨ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان	تأليف: د/ عبدالمحسن صالح	ديسمبر ١٩٨١
٤٩ـ صراع القوى العظمى حول القرن الأفريقي	تأليف: صلاح الدين حافظ	يناير ١٩٨٢
٥٠ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية	تأليف: د/ محمد عبدالسلام	فبراير ١٩٨٢
٥١ـ السينما في الوطن العربي	تأليف: جان ألكسان	مارس ١٩٨٢
٥٢ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف: د / محمد الرميحي	أبريل ١٩٨٢
٥٣ـ البدائية	ترجمة: د / محمد عصفور	مايو ١٩٨٢
٥٤ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف: د / جليل أبو الحب	يونيو ١٩٨٢
٥٥ـ العالم بعد مائتي عام	ترجمة: شوقي جلال	يوليو ١٩٨٢
٥٦ـ الإدمان	تأليف: د / عادل الدمرداش	أغسطس ١٩٨٢
٥٧ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف: د / أسامة عبدالرحمن	سبتمبر ١٩٨٢
٥٨ـ الوجودية	ترجمة : د / إمام عبدالفتاح	أكتوبر ١٩٨٢
٥٩ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف: د/ انطونيوس كرم	نوفمبر ١٩٨٢
٦٠ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الأول)	تأليف: د / عبدالوهاب المسيري	ديسمبر ١٩٨٢
٦١ـ الأيديولوجية الصهيونية (الجزء الثاني)	تأليف: د / عبدالوهاب المسيري	يناير ١٩٨٣
٦٢ـ حكمة الغرب (الجزء الأول)	ترجمة: د / فؤاد زكريا	فبراير ١٩٨٣
٦٣ـ الإسلام والاقتصاد	تأليف: د/ عبدالهادي علي النجار	مارس ١٩٨٣
٦٤ـ صناعة الجوع (خرافة الندرة)	ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد	إبريل ١٩٨٣
٦٥ـ مدخل إلى تاريخ الموسيقا المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبد الجليل	مايو ١٩٨٣
٦٦ـ الإسلام والشعر	تأليف: د / سامي مكي العاني	يونيو ١٩٨٣
٦٧ـ بنو الإنسان	ترجمة: زهير الكرمي	يوليو ١٩٨٣
٦٨ـ الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية	تأليف: د / محمد موفاكو	أغسطس ١٩٨٣
٦٩ـ ظاهرة العلم الحديث	تأليف: د / عبدالله العمر	سبتمبر ١٩٨٣
٧٠ـ نظريات التعلم (دراسة مقارنة) (القسم الأول)	ترجمة: د / علي حسين حجاج مراجعة: د / عطيه محمود هنا	أكتوبر ١٩٨٣
٧١ـ الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي	تأليف: د / عبدالمالك خلف التميمي	نوفمبر ١٩٨٣
٧٢ـ حكمة الغرب (الجزء الثاني)	ترجمة: د / فؤاد زكريا	ديسمبر ١٩٨٣

٧٣ـ التخطيط للتقدم الاقتصادي والاجتماعي — تأليف: د / مجيد مسعود — يناير ١٩٨٤

٧٤ـ مشاريع الاستيطان اليهودي — تأليف: أمين عبدالله محمود — فبراير ١٩٨٤

٧٥ـ التصوير والحياة — تأليف: د / محمد نبهان سويلم — مارس ١٩٨٤

٧٦ـ الموت في الفكر الغربي — ترجمة: كامل يوسف حسين — أبريل ١٩٨٤
مراجعة: د / إمام عبدالفتاح

٧٧ـ الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا — تأليف: د / أحمد عتمان — مايو ١٩٨٤

٧٨ـ قضايا التبعية الإعلامية والثقافية — تأليف: د/ عواطف عبدالرحمن — يونيو ١٩٨٤

٧٩ـ مفاهيم قرآنية — تأليف: د / محمد أحمد خلف الله — يوليو ١٩٨٤

٨٠ـ الزواج عند العرب (في الجاهلية والإسلام) — تأليف: د / عبدالسلام الترمانيني — أغسطس ١٩٨٤

٨١ ـ الأدب اليوغسلافي المعاصر — تأليف: د / جمال الدين سيد محمد — سبتمبر ١٩٨٤

٨٢ ـ تشكيل العقل الحديث — ترجمة: شوقي جلال — أكتوبر ١٩٨٤
مراجعة: صدقي حطاب

٨٣ ـ البيولوجيا ومصير الإنسان — تأليف: د / سعيد الحفار — نوفمبر ١٩٨٤

٨٤ ـ المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية — تأليف: د / رمزي زكي — ديسمبر ١٩٨٤

٨٥ ـ دول مجلس التعاون الخليجي ومستويات العمل الدولية — تأليف: د / بدرية العوضي — يناير ١٩٨٥

٨٦ ـ الإنسان وعلم النفس — تأليف: د / عبدالستار إبراهيم — فبراير ١٩٨٥

٨٧ ـ في تراثنا العربي الإسلامي — تأليف: د / توفيق الطويل — مارس ١٩٨٥

٨٨ ـ الميكروبات والإنسان — ترجمة: د / عزت شعلان — أبريل ١٩٨٥
مراجعة: د / عبدالرزاق العدواني، د / سمير رضوان

٨٩ ـ الإسلام وحقوق الإنسان — تأليف: د/ محمد عماره — مايو ١٩٨٥

٩٠ ـ الغرب والعالم (القسم الأول) — تأليف: كافين رايلي — يونيو ١٩٨٥
ترجمة: د / عبدالوهاب المسيري، د/ هدى حجازي
مراجعة: د / فؤاد زكريا

٩١ ـ تربية اليسر وتخلف التنمية — تأليف: د / عبدالعزيز الجلال — يوليو ١٩٨٥

٩٢ ـ عقول المستقبل — ترجمة: د / لطفي فطيم — أغسطس ١٩٨٥

٩٣ ـ لغة الكيمياء عند الكائنات الحية — تأليف: د / أحمد مدحت إسلام — سبتمبر ١٩٨٥

٩٤ ـ النظام الإعلامي الجديد — تأليف: د / مصطفى المصمودي — أكتوبر ١٩٨٥

١١٥ ـ معالم على طريق تحديث الفكر العربي	تأليف: د/ معن زيادة	يوليو ١٩٨٧
١١٦ ـ أدب أميركا اللاتينية قضايا ومشكلات (القسم الأول)	تنسيق وتقديم: سيزار فرناندث مورينو ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد مراجعة: د/ شاكر مصطفى	أغسطس ١٩٨٧
١١٧ ـ الأحزاب السياسية في العالم الثالث	تأليف: د/ أسامة الغزالي حرب	سبتمبر ١٩٨٧
١١٨ ـ التاريخ النقدي للتخلف	تأليف: د/ رمزي زكي	أكتوبر ١٩٨٧
١١٩ ـ قصيدة وصورة	تأليف: د/ عبدالغفار مكاوي	نوفمبر ١٩٨٧
١٢٠ ـ سيكولوجية اللعب	تأليف: د/ سوزانا ميلر ترجمة: د/ حسن عيسى مراجعة: د/ محمد عماد الدين إسماعيل	ديسمبر ١٩٨٧
١٢١ ـ الدواء من فجر التاريخ إلى اليوم	تأليف: د/ رياض رمضان العلمي	يناير ١٩٨٨
١٢٢ ـ أدب أميركا اللاتينية (القسم الثاني)	تنسيق وتقديم: سيزار فرناندث مورينو ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد مراجعة: د/ شاكر مصطفى	فبراير ١٩٨٨
١٢٣ ـ ثقافة الأطفال	تأليف: د/ هادي نعمان الهيتي	مارس ١٩٨٨
١٢٤ ـ مرض القلق	تأليف: د/ دافيد . ف . شيهان ترجمة: د/ عزت شعلان مراجعة: د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	أبريل ١٩٨٨
١٢٥ ـ طبيعة الحياة	تأليف: فرانسيس كريك ترجمة: د/ أحمد مستجير مراجعة: د/ عبد الحافظ حلمي	مايو ١٩٨٨
١٢٦ ـ اللغات الأجنبية (تعليمها وتعلمها)	تأليف: { د/ نايف خرما د/ علي حجاج	يونيو ١٩٨٨
١٢٧ ـ اقتصاديات الإسكان	تأليف: د/ إسماعيل إبراهيم درة	يوليو ١٩٨٨
١٢٨ ـ المدينة الإسلامية	تأليف: د/ محمد عبدالستار عثمان	أغسطس ١٩٨٨
١٢٩ ـ الموسيقا الأندلسية المغربية	تأليف: عبدالعزيز بن عبدالجليل	سبتمبر ١٩٨٨
١٣٠ ـ التنبؤ الوراثي	تأليف: { د/ زولت هارسيناي ريتشارد هتون ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي مراجعة: د/ مختار الظواهري	أكتوبر ١٩٨٨

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
١٣١ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام	تأليف: د/ أحمد سليم سعيدان	نوفمبر ١٩٨٨
١٣٢ ـ أوروبا والتخلف في أفريقيا	تأليف: د/ والتر رودني ترجمة: د/ أحمد القصير مراجعة: د/ إبراهيم عثمان	ديسمبر ١٩٨٨
١٣٣ ـ العالم المعاصر والصراعات الدولية	تأليف: د/ عبدالخالق عبد الله	يناير ١٩٨٩
١٣٤ ـ العلم في منظوره الجديد	تأليف: روبرت م. اغروس، جورج ن. ستانسيو ترجمة: د/ كمال خلايلي	فبراير ١٩٨٩
١٣٥ ـ العرب واليونسكو	تأليف: د/ حسن نافعة	مارس ١٩٨٩
١٣٦ ـ اليابانيون	تأليف: إدوين رايشاور ترجمة: ليلى الجبالي مراجعة: شوقي جلال	أبريل ١٩٨٩
١٣٧ ـ الاتجاهات التعصبية	تأليف: د/ معتز سيد عبد الله	مايو ١٩٨٩
١٣٨ ـ أدب الرحلات	تأليف: د/ حسين فهيم	يونيو ١٩٨٩
١٣٩ ـ المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا	تأليف: عبدالله عبدالرزاق ابراهيم	يوليو ١٩٨٩
١٤٠ ـ الإنسان بين الجوهر والمظهر (نتملك أو نكون)	تأليف: إريك فروم ترجمة: سعد زهران مراجعة: د/ لطفي فطيم	أغسطس ١٩٨٩
١٤١ ـ الأدب اللاتيني (ودوره الحضاري)	تأليف: د/ أحمد عتمان	سبتمبر ١٩٨٩
١٤٢ ـ مستقبلنا المشترك	إعداد: اللجنة العالمية للبيئة والتنمية ترجمة: محمد كامل عارف مراجعة: علي حسين حجاج	أكتوبر ١٩٨٩
١٤٣ ـ الريف في الرواية العربية	تأليف: د/ محمد حسن عبدالله	نوفمبر ١٩٨٩
١٤٤ ـ الإبداع العام والخاص	تأليف: الكسندرو روشكا ترجمة: د/ غسان عبدالحي أبو فخر	ديسمبر ١٩٨٩
١٤٥ ـ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي	تأليف: د/ جمعة سيد يوسف	يناير ١٩٩٠
١٤٦ ـ حياة الوعي الفني (دراسات في تاريخ الصورة الفنية)	تأليف: غيورغي غانشف ترجمة: د/ نوفل نيوف مراجعة: د/ سعد مصلوح	فبراير ١٩٩٠
١٤٧ ـ الرأسمالية تجدد نفسها	تأليف: د/ فؤاد مُرسي	مارس ١٩٩٠

١٤٨ ـ علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية	تأليف: ستيفن روز وآخرين	أبريل ١٩٩٠
	ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي	
	مراجعة: د/ محمد عصفور	
١٤٩ ـ ماهية الحروب الصليبية	تأليف: د/ قاسم عبده قاسم	مايو ١٩٩٠
١٥٠ ـ حاجات الإنسان الأساسية في الوطن العربي	(برنامج الأمم المتحدة للبيئة)	يونيو ١٩٩٠
«الجوانب البيئية والتكنولوجية والسياسية»	ترجمة: عبد السلام رضوان	
١٥١ ـ تجارة المحيط الهندي	تأليف: د/ شوقي عبد القوي عثمان	يوليو ١٩٨٩
في عصر السيادة الإسلامية		
١٥٢ ـ التلوث مشكلة العصر	تأليف : د/ أحمد مدحت إسلام	أغسطس ١٩٩٠

(ظهر هذا العدد في أغسطس ١٩٩٠، وانقطعت السلسلة بسبب العدوان العراقي الغاشم على دولة الكويت، ثم استؤنفت في شهر سبتمبر ١٩٩١ بالعدد ١٥٣)

١٥٣ ـ الكويت والتنمية الثقافية العربية	تأليف: د/ محمد حسن عبد الله	سبتمبر ١٩٩١
١٥٤ ـ النقطة المتحولة : أربعون عاما في استكشاف المسرح	تأليف: بيتر بروك	أكتوبر ١٩٩١
	ترجمة: فاروق عبدالقادر	
١٥٥ ـ مؤثرات عربية وإسلامية في الادب الروسي	تأليف: د/ مكارم الغمري	نوفمبر ١٩٩١
١٥٦ ـ الفصامي : كيف نفهمه ونساعده؟	تأليف: سيلفانو آرتي	ديسمبر ١٩٩١
(دليل للأسرة والأصدقاء)	ترجمة: د/ عاطف أحمد	
١٥٧ ـ الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي	تأليف: د/ زينات البيطار	يناير ١٩٩٢
١٥٨ ـ مستقبل النظام العربي بعد أزمة الخليج	تأليف: د/ محمد السيد سعيد	فبراير ١٩٩٢
١٥٩ ـ فكرة الزمان عبر التاريخ	ترجمة: فؤاد كامل عبدالعزيز	مارس ١٩٩٢
	مراجعة: شوقي جلال	
١٦٠ ـ ارتقاء القيم (دراسة نفسية)	تأليف: د/ عبداللطيف محمد خليفة	أبريل ١٩٩٢
١٦١ ـ أمراض الفقر	تأليف: د/ فيليب عطية	مايو ١٩٩٢
(المشكلات الصحية في العالم الثالث)		
١٦٢ ـ القومية في موسيقا القرن العشرين	تأليف: د/ سمحة الخولي	يونيو ١٩٩٢
١٦٣ ـ أسرار النوم	تأليف: الكسندر بوربلي	يوليو ١٩٩٢
	ترجمة: د/ أحمد عبدالعزيز سلامة	
١٦٤ ـ بلاغة الخطاب وعلم النص	تأليف: د/ صلاح فضل	أغسطس ١٩٩٢
١٦٥ ـ الفلسفة المعاصرة في أوروبا	تأليف : إ.م. بوشنسكي	سبتمبر ١٩٩٢
	ترجمة: د/ عزت قرني	

١٨١ـ الأدب الألماني في نصف قرن	تأليف: د/ عبدالرحمن بدوي	يناير ١٩٩٤
١٨٢ـ الشفاهية والكتابية	تأليف: والتر ج. أونج	فبراير ١٩٩٤
	ترجمة: د/ حسن البنا عزالدين	
	مراجعة: د/ محمد عصفور	
١٨٣ ـ الطاغية	تأليف: د/ إمام عبدالفتاح إمام	مارس ١٩٩٤
١٨٤ ـ العرب وعصر المعلومات	تأليف: د/ نبيل علي	أبريل ١٩٩٤
١٨٥ ـ عندما تغير العالم	تأليف: جيمس بيرك	مايو ١٩٩٤
	ترجمة: ليلى الجبالي	
	مراجعة: شوقي جلال	
١٨٦ ـ القوى الدينية في إسرائيل	تأليف: د/ رشاد عبدالله الشامي	يونيو ١٩٩٤
١٨٧ ـ آلاف السنين من الطاقة	تأليف: فلاديمير كارتسيف	يوليو ١٩٩٤
	بيوتر كازانوفسكي	
	ترجمة: محمد غياث الزيات	
١٨٨ ـ الاتجاه القومي في الرواية	تأليف: د/ مصطفى عبد الغني	أغسطس ١٩٩٤
١٨٩ ـ عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة	تأليف: جان ـ ماري بيلت	سبتمبر ١٩٩٤
	ترجمة: السيد محمد عثمان	
١٩٠ ـ مقدمة في علم التفاوض السياسي والاجتماعي	تأليف: د. حسن محمد وجيه	أكتوبر ١٩٩٤
١٩١ ـ النهاية	تأليف: فرانك كلوز	نوفمبر ١٩٩٤
الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون	ترجمة: د/ مصطفى إبراهيم فهمي	
	مراجعة: عبدالسلام رضوان	
١٩٢ ـ جذور الاستبداد (قراءة في أدب قديم)	تأليف: د/ عبدالغفار مكاوي	ديسمبر ١٩٩٤
١٩٣ ـ اللغة والتفسير والتواصل	تأليف: د/ مصطفى ناصف	يناير ١٩٩٥
١٩٤ ـ جوته والعالم العربي	تأليف: كاتارينا مومزن	فبراير ١٩٩٥
	ترجمة: د/ عدنان عباس علي	
	مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	
١٩٥ ـ الغزو العراقي للكويت	ندوة بحثية	مارس ١٩٩٥
١٩٦ـ المدينة في الشعر العربي المعاصر	تأليف: د/ مختار أبوغالي	أبريل ١٩٩٥
١٩٧ـ اليهود في البلدان الإسلامية	تحرير: صموئيل أتينجر	مايو ١٩٩٥
	ترجمة: د/ جمال الرفاعي	
	مراجعة: د/ رشاد الشامي	

١٩٨ـ فلسفات تربوية معاصرة	تأليف: د/ سعيد إسماعيل علي	يونيـو ١٩٩٥
١٩٩ ـ الفكر الشرقي القديم	تأليف: جون كولر	يوليـو ١٩٩٥
	ترجمة: كامل يوسف حسين	
	مراجعة: د/ إمام عبدالفتاح إمام	
٢٠٠ ـ الزلازل : حقيقتها وآثارها	تأليف: د/ شاهر جمال أغا	أغسطس ١٩٩٥
٢٠١ـ جيران في عالم واحد	مراجعة: عبدالسلام رضوان	سبتمبر ١٩٩٥
٢٠٢ ـ الأمم المتحدة في نصف قرن	تأليف: د/ حسن نافعة	أكتوبر ١٩٩٥
٢٠٣ ـ التصوير الشعبي العربي	تأليف: د/ أكرم قانصو	نوفمبر ١٩٩٥
٢٠٤ ـ الصراع على القمة	تأليف: لستر ثارو	ديسمبر ١٩٩٥
	ترجمة: أحمد فؤاد بلبع	
٢٠٥ ـ المخدرات والمجتمع	تأليف: د/ مصطفى سويف	يناير ١٩٩٦
٢٠٦ ـ البنيوية وما بعدها	تأليف: جون ستروك	فبراير ١٩٩٦
	ترجمة: د/ محمد حسن عصفور	
٢٠٧ ـ شعرنا القديم والنقد الجديد	تأليف: د/ وهب أحمد روميه	مارس ١٩٩٦
٢٠٨ ـ العبقرية (تاريخ الفكرة)	تحرير: بنيلوبي مري	أبريل ١٩٩٦
	ترجمة: محمد عبدالواحد محمد	
	مراجعة: د/ عبدالغفار مكاوي	
٢٠٩ ـ أزمة المياه في المنطقة العربية	تأليف: د/ سامر صلاح الدين مخيمر	مايو ١٩٩٦
	خالد جمال الدين حجازي	
٢١٠ ـ الصينيون المعاصرون(ج١)	تأليف: وو بن	يونيـو ١٩٩٦
	ترجمة: د/ عبدالعزيز حمدي	
	مراجعة: لي تشين تشونغ	
٢١١ ـ الصينيون المعاصرون(ج٢)	تأليف: وو بن	يوليـو ١٩٩٦
	ترجمة: د/ عبدالعزيز حمدي	
	مراجعة: لي تشين تشونغ	
٢١٢ـ الحصيلة اللغوية	تأليف: د/ أحمد محمد المعتوق	أغسطس ١٩٩٦
٢١٣ـ عالم يفيض بسكانه	تأليف: سير روي كالن	سبتمبر ١٩٩٦
	ترجمة: ليلى الجبالي	
٢١٤ـ الفضاء الخارجي واستخداماته السلمية	تأليف: د/ محمد بهي الدين عرجون	أكتوبر ١٩٩٦

٢١٥ ـ الإسلام والمسيحية	تأليف: أليكسي ف. جورافسكي ترجمة: د/ خلف محمد الجراد مراجعة: د/ حمدي زقزوق	نوفمبر ١٩٩٦
٢١٦ ـ الرياضة والمجتمع	تأليف: د/ أمين أنور الخولي	ديسمبر ١٩٩٦
٢١٧ ـ الشفرة الوراثية للإنسان	تحرير: دانييل كيفلس و ليروي هود ترجمة: د/ أحمد مستجير	يناير ١٩٩٧
٢١٨ ـ محاورات مع النثر العربي	تأليف: د/ مصطفى عبده ناصف	فبراير ١٩٩٧
٢١٩ ـ فجر العلم الحديث (الإسلام ـ الصين ـ الغرب) ج١	تأليف: توبي أ. هاف ترجمة: د/ أحمد محمود صبحي	مارس ١٩٩٧
٢٢٠ ـ فجر العلم الحديث (الإسلام ـ الصين ـ الغرب) ج٢	تأليف: توبي أ. هاف ترجمة: د/ أحمد محمود صبحي	ابريل ١٩٩٧
٢٢١ ـ مدخل إلى مناهج النقد الأدبي	تأليف: مجموعة من الكتاب ترجمة: د/ رضوان ظاظا مراجعة: د/ المنصف الشنوفي	مايو ١٩٩٧
٢٢٢ ـ البيئة والإنسان عبر العصور	تأليف: إيان ج. سيمونز ترجمة: السيد محمد عثمان	يونيو ١٩٩٧
٢٢٣ ـ نظرية الثقافة	تأليف: مجموعة من الكتّاب ترجمة: د/ علي سيد الصاوي مراجعة وتقديم: أ. د. الفاروق زكي يونس	يوليو ١٩٩٧
٢٢٤ ـ إشكالية الهوية في إسرائيل	تأليف: د/ رشاد عبدالله الشامي	أغسطس ١٩٩٧
٢٢٥ ـ المدينة الفاضلة عبر التاريخ	تأليف: ماريا لويزا برنيري ترجمة: د/ عطيات أبو السعود مراجعة: د/ عبد الغفار مكاوي	سبتمبر ١٩٩٧
٢٢٦ ـ الاقتصاد السياسي للبطالة	تأليف: د/ رمزي زكي	اكتوبر ١٩٩٧
٢٢٧ ـ موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)	تأليف: ر. هـ. روبنز ترجمة: د/ أحمد عوض	نوفمبر ١٩٩٧
٢٢٨ ـ الطريق إلى المريخ	تأليف: م. سعد شعبان	ديسمبر ١٩٩٧
٢٢٩ ـ لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟	تأليف: د. مايكل كاريذرس ترجمة: شوقي جلال	يناير ١٩٩٨

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢٤٢ ـ التصحر تدهور الأراضي في المناطق الجافة	تأليف: د. محمد عبدالفتاح القصاص	فبراير ١٩٩٩
٢٤٣ ـ المتلاعبون بالعقول (الطبعة الثانية)	تأليف: هربرت شيلر ترجمة: عبدالسلام رضوان	مارس ١٩٩٩
٢٤٤ ـ النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس	تأليف: إيان كريب ترجمة: د. محمد حسين غلوم مراجعة: د. محمد عصفور	أبريل ١٩٩٩
٢٤٥ ـ ضرورة العلم دراسات في العلم والعلماء	تأليف: ماكس بيروتز ترجمة: وائل أتاسي د. بسام معصراني مراجعة: د. عدنان الحموي	مايو ١٩٩٩
٢٤٦ ـ طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد	تأليف: رايموند ويليامز ترجمة: فاروق عبدالقادر	يونيو ١٩٩٩
٢٤٧ ـ الأطفال والإدمان التليفزيوني	تأليف: ماري وين ترجمة: عبدالفتاح الصبحي	يوليو ١٩٩٩
٢٤٨ ـ المسرح في الوطن العربي (الطبعة الثانية)	تأليف: د. علي الراعي	أغسطس ١٩٩٩
٢٤٩ ـ اختلاق إسرائيل القديمة إسكات التاريخ الفلسطيني	تأليف: كيث وايتلام ترجمة: د. سحر الهنيدي مراجعة: د. فؤاد زكريا	سبتمبر ١٩٩٩
٢٥٠ ـ تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (١٩٠٦ ـ ١٩٧٩)	تأليف: د. آمال السُبكي	أكتوبر ١٩٩٩
٢٥١ ـ العـدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر	تأليف: جون ماكليش ترجمة: د. خضر الأحمد د. موفق عبول مراجعة: د. عطية عاشور	نوفمبر ١٩٩٩
٢٥٢ ـ النهضة العربية والنهضة اليابانية تشابه المقدمات واختلاف النتائج	تأليف: د. مسعود ضاهر	ديسمبر ١٩٩٩

العنوان	المؤلف	التاريخ
٢٥٣- ثورة الإنفوميديا الوسائط المعلوماتية وكيف تغير عالمنا وحياتك؟	تأليف : فرانك كيلش ترجمة : حسام الدين زكريا مراجعة : عبد السلام رضوان	يناير ٢٠٠٠
٢٥٤- كوكب الأرض: نقطة زرقاء باهتة رؤية لمستقبل الإنسان في الفضاء	تأليف : كارل ساجان ترجمة : د. شهرت العالم مراجعة : حسين بيومي	فبراير ٢٠٠٠
٢٥٥ - النقد العربي نحو نظرية ثانية	تأليف : د. مصطفى ناصف	مارس ٢٠٠٠
٢٥٦ - قصف العقول الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي	تأليف : فيليب تايلور ترجمة : سامي خشبة	أبريل ٢٠٠٠
٢٥٧ - النظام الاقتصادي الدولي المعاصر من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة	تأليف : د. حازم الببلاوي	مايو ٢٠٠٠
٢٥٨ - سيكولوجية فنون الأداء	تأليف : جلين ويلسون ترجمة : د. شاكر عبد الحميد مراجعة : د. محمد عناني	يونيو ٢٠٠٠
٢٥٩ - الآلة قوة وسلطة التكنولوجيا والإنسان منذ القرن ١٧ حتى الوقت الحاضر	تأليف : آر . إيه. بوكانان ترجمة : شوقي جلال	يوليو ٢٠٠٠
٢٦٠ - فجر العلم الحديث	تأليف : توبي هف ترجمة : د. محمد عصفور	أغسطس ٢٠٠٠
٢٦١ - تاريخ الفكر الاقتصادي الماضي صورة الحاضر	تأليف : جون كينيث جالبريث ترجمة : أحمد فؤاد بلبع تقديم : إسماعيل صبري عبد الله	سبتمبر ٢٠٠٠
٢٦٢ - الذكاء العاطفي	تأليف : دانييل جولمان ترجمة : ليلى الجبالي مراجعة : محمد يونس	أكتوبر ٢٠٠٠
٢٦٣ - اللغة والاقتصاد	تأليف : فلوريان كولماس ترجمة : د. أحمد عوض مراجعة : عبد السلام رضوان	نوفمبر ٢٠٠٠
٢٦٤ - فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية	تأليف : د. يُمنى طريف الخولي	ديسمبر ٢٠٠٠
٢٦٥ - الثقافة العربية وعصر المعلومات رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي	تأليف : د. نبيل علي	يناير ٢٠٠١
٢٦٦ ـ إبداعات النار تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري	تأليف : كاتي كوب هارولد جولد وايت ترجمة : د. فتح الله الشيخ مراجعة : شوقي جلال	فبراير ٢٠٠١

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢٦٧ - التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني	تأليف : د. شاكر عبد الحميد	مارس ٢٠٠١
٢٦٨ - اليابان رؤية جديدة	تأليف : باتريك سميث ترجمة : سعد زهران	أبريل ٢٠٠١
٢٦٩ - نهاية اليوتوبيا السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة	تأليف: راسل جاكوبي ترجمة : فاروق عبدالقادر	مايو ٢٠٠١
٢٧٠ - رؤى مستقبلية كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين	تأليف : ميتشيو كاكو ترجمة : د. سعد الدين خرفان مراجعة : محمد يونس	يونيو ٢٠٠١
٢٧١ - التنين الأكبر الصين في القرن الواحد والعشرين	تأليف : دانييل بورشتاين أرنيه دي كيزا ترجمة : شوقي جلال	يوليو ٢٠٠١
٢٧٢ - المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية	تأليف : د. عبد العزيز حمودة	أغسطس٢٠٠١
٢٧٣ - ما العولمة الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم	تأليف : بول هيرست جراهام طومبسون ترجمة : د. فالح عبد الجبار	سبتمبر ٢٠٠١
٢٧٤ - الأنا ـ الآخر ازدواجية الفن التمثيلي	تأليف : د. صالح سعد تقديم : د. شاكر عبد الحميد	أكتوبر ٢٠٠١
٢٧٥ - الجينوم السيرة الذاتية للنوع البشري	تأليف : مات ريدلي ترجمة : د. مصطفى إبراهيم فهمي	نوفمبر ٢٠٠١
٢٧٦ - الثقافة العربية وعصر المعلومات (رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي)	تأليف: د. نبيل علي	ديسمبر ٢٠٠١
٢٧٧ ـ هذا هو علم البيولوجيا (دراسة في ماهية الحياة والأحياء)	تأليف: إرنست ماير ترجمة: د. عفيفي محمود عفيفي	يناير ٢٠٠٢
٢٧٨ ـ عصور الأدب الألماني (تحولات الواقع ومسارات التجديد)	تأليف: باربارا باومان بريجيت أوبرله ترجمة: د. هدى شريف مراجعة: د. عبدالغفار مكاوي	فبراير ٢٠٠٢
٢٧٩ - الإبهام في شعر الحداثة (العوامل والمظاهر وآليات التأويل)	تأليف: د. عبدالرحمن محمد القعود	مارس ٢٠٠٢
٢٨٠- الحكمة الضائعة الإبداع والاضطراب النفسي والمجتمع	تأليف: د. عبدالستار إبراهيم	أبريل ٢٠٠٢
٢٨١- تاريخ الطب من فن المداواة إلى علم التشخيص	تأليف: جان شارل سورنيا ترجمة: د. إبراهيم البجلاتي	مايو ٢٠٠٢
٢٨٢- الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر(ج ١) الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات	تأليف: بيتر تيلور كولن فلنت ترجمة: عبد السلام رضوان د. إسحق عبيد	يونيو ٢٠٠٢

٢٨٣- الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر(ج ٢) الاقتصاد العالمي، الدولة القومية، المحليات	تأليف: بيتر تيلور كولن فلنت ترجمة: عبد السلام رضوان د. إسحق عبيد	يوليو ٢٠٠٢
٢٨٤- أديب الأسطورة عند العرب جذور التفكير وأصالة الإبداع	تأليف: فاروق خورشيد	أغسطس ٢٠٠٢
٢٨٥- البيئة وقضايا التنمية والتصنيع دراسات حول الواقع البيئي في الوطن العربي	تأليف: د. أسامة الخولي	سبتمبر ٢٠٠٢
٢٨٦- بعيدا عن اليسار واليمين مستقبل السياسات الراديكالية	تأليف: أنطوني جيدنز ترجمة: شوقي جلال	أكتوبر ٢٠٠٢
٢٨٧- المخ البشري مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك	تأليف: كرستين تمبل ترجمة: د. عاطف أحمد	نوفمبر ٢٠٠٢
٢٨٨ـ البحث عن حياة على المريخ الصخرة المريخية ولغز الحياة	تأليف: دونالد جولدسميث ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد	ديسمبر ٢٠٠٢
٢٨٩ـ الفكاهة والضحك رؤية جديدة	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	يناير ٢٠٠٣
٢٩٠- سيكولوجية الذاكرة قضايا واتجاهات حديثة	تأليف: د. محمد قاسم عبدالله	فبراير ٢٠٠٣
٢٩١- الكون في قشرة جوز شكل جديد للكون	تأليف: ستيفن هوكنج ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي	مارس ٢٠٠٣
٢٩٢- أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية	تأليف: كارل بوبر تحرير: مارك أ. نوترنو ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	إبريل ـ مايو ٢٠٠٣
٢٩٣- الوسواس القهري من منظور عربي إسلامي	تأليف: د. وائل أبو هندي	يونيو ٢٠٠٣
٢٩٤- العصر الجينومي استراتيجيات المستقبل البشري	تأليف: د. موسى الخلف	يوليو ٢٠٠٣
٢٩٥- فخ العولمة الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية (طبعة ثانية)	تأليف: هانس بيتر مارتين وهارالد شومان ترجمة وتقديم: د. عدنان عباس علي مراجعة وتقديم: د رمزي زكي	أغسطس ٢٠٠٣
٢٩٦- المقدمات التاريخية للعلم الحديث من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة	تأليف: توماس جولد شتاين تصدير: إيزاك أسيموف ترجمة: أحمد حسان عبدالواحد	سبتمبر ٢٠٠٣
٢٩٧- الكتاب في العالم الإسلامي الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط	تحرير: جورج عطية ترجمة: عبدالستار الحلوجي	أكتوبر ٢٠٠٣
٢٩٨- الخروج من التيه دراسة في سلطة النص	تأليف: د. عبدالعزيز حمودة	نوفمبر ٢٠٠٣

العنوان	المؤلف / المترجم	التاريخ
٢٩٩- جامعة الدول العربية مدخل إلى المستقبل	تاليف: د. مجدي حماد	ديسمبر ـ يناير ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤
٣٠٠- قضايا أدبية عامة آفاق جديدة في نظرية الأدب	تأليف: إيمانويل فريس وبرنار موراليس ترجمة: د. لطيف زيتوني	فبراير ٢٠٠٤
٣٠١- مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين آفاق جديدة للفكر الإنساني	تحرير: أوليفر ليمان ترجمة: مصطفى محمود محمد مراجعة: د. رمضان بسطاويسي	مارس ٢٠٠٤
٣٠٢-الإسلام شريكا دراسات عن الإسلام والمسلمين	تأليف: فريتس شتيبات ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي	أبريل ٢٠٠٤
٣٠٣- التنمية حرية مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر	تأليف: أمارتيا صن ترجمة: شوقي جلال	مايو ٢٠٠٤
٣٠٤- العمارة الإسلامية والبيئة الروافد التي شكلت التعمير الإسلامي	تأليف: د. م. يحيى وزيري	يونيو ٢٠٠٤
٣٠٥- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية لبنات أساسية في صرح الحضارة الإنسانية	تأليف: دونالد ر. هيل ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا	يوليو ٢٠٠٤
٣٠٦- أنثوية العلم العلم من منظور الفلسفة النسوية	تأليف: د. ليندا جين شيفرد ترجمة: د. يمنى طريف الخولي	أغسطس ٢٠٠٤
٣٠٧- نهاية عصر البترول التدابير الضرورية لمواجهة المستقبل	تأليف: كولن كامبيل (وآخرين) ترجمة: د. عدنان عباس علي	سبتمبر ٢٠٠٤
٣٠٨- الثقافة الحضرية في مدن الشرق استكشاف المحيط الداخلي للمنزل	تأليف: جينيفر سكيرس ترجمة: ليلى الموسوي	أكتوبر ٢٠٠٤
٣٠٩- من الحداثة إلى العولمة (ج١) رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي	تأليف: ج. تيمونز روبيرتس إيمي هايت ترجمة: سمر الشيشكلي	نوفمبر ٢٠٠٤
٣١٠ ـ من الحداثة إلى العولمة (ج٢) رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي	تأليف: ج. تيمونز روبيرتس إيمي هايت ترجمة: سمر الشيشكلي مراجعة: محمود ماجد عمر	ديسمبر ٢٠٠٤
٣١١ ـ عصر الصورة السلبيات والإيجابيات	تأليف: د. شاكر عبدالحميد	يناير ٢٠٠٥
٣١٢ ـ جغرافية الفكر كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟	تأليف: ريتشارد إي نيسبت ترجمة: شوقي جلال	فبراير ٢٠٠٥
٣١٢ ـ سيكولوجية المقامر التشخيص والتنبؤ والعلاج	تأليف: د. أكرم زيدان	مارس ٢٠٠٥
٣١٤ ـ البحر والتاريخ تحديات الطبيعة واستجابات البشر	تأليف: إ. إ. رايس ترجمة: د. عاطف أحمد	أبريل ٢٠٠٥

العنوان	المؤلف	التاريخ
٣٣٠ ـ الذكاء الإنساني اتجاهات معاصرة وقضايا نقدية	تأليف: د. محمد طه	أغسطس ٢٠٠٦
٣٣١ ـ الشعر والناقد من التشكيل إلى الرؤيا	تأليف: د. وهب رومية	سبتمبر ٢٠٠٦
٣٣٢ ـ الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية (١)	تأليف: مايكل زيمرمان ترجمة: معين رومية	أكتوبر ٢٠٠٦
٣٣٣ ـ الفلسفة البيئية من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية (٢)	تأليف: مايكل زيمرمان ترجمة: معين رومية	نوفمبر ٢٠٠٦
٣٣٤ - كامي وسارتر	تأليف: رونالد أرونسون ترجمة: شوقي جلال	ديسمبر ٢٠٠٦
٣٣٥ - اقتصاد يغدق فقرا التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه	تأليف: هورست أفهيلد ترجمة: د.عدنان عباس علي	يناير ٢٠٠٧
٣٣٦ - السيطرة الصامتة الرأسمالية العالمية وموت الديموقراطية	تأليف: نورينا هيرتس ترجمة: صدقي حطاب	فبراير ٢٠٠٧
٣٣٧ - الأنماط الثقافية للعنف	تأليف: باربرا ويتمر ترجمة: د. ممدوح يوسف عمران	مارس ٢٠٠٧
٣٣٨ - الصناعات الإبداعية كيف تنتج الثقافة في عالم التكنولوجيا والعولمة؟ (١)	تحرير: جون هارتلي ترجمة: بدر السيد سليمان الرفاعي	أبريل ٢٠٠٧
٣٣٩ - الصناعات الإبداعية كيف تنتج الثقافة في عالم التكنولوجيا والعولمة؟ (٢)	تحرير: جون هارتلي ترجمة: بدر السيد سليمان الرفاعي	مايو ٢٠٠٧
٣٤٠ - الصيف الطويل دور المناخ في تغيير الحضارة	تأليف: براين فاغان ترجمة: د. مصطفى فهمي	يونيو ٢٠٠٧
٣٤١ - سوسيولوجيا الفن طرق للرؤية	تحرير: ديفيد إنغليز - جون هغسون ترجمة: د.ليلى الموسوي مراجعة: د.محمد الجوهري	يوليو ٢٠٠٧
٣٤٢ - اللغة والهوية قومية - إثنية - دينية	تأليف: جون جوزيف ترجمة: د.عبدالنور خراقي	أغسطس ٢٠٠٧
٣٤٣ - العقل مدخل موجز	تأليف: جون ر. سيرل ترجمة: أ.د.ميشيل حنا متياس	سبتمبر ٢٠٠٧
٣٤٤ - الاستبعاد الاجتماعي محاولة للفهم	تحرير: جون هيلز - جوليان لوغران - دافيد بياشو ترجمة وتقديم: أ.د. محمد الجوهري	أكتوبر ٢٠٠٧
٣٤٥ - جامعة الدول العربية مدخل إلى المستقبل (طبعة ثانية)	تأليف: مجدي حماد	نوفمبر ٢٠٠٧

العنوان	المؤلف والمترجم	التاريخ
٣٦٤ - حكمة الغرب - الجزء الأول (ط٢) عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي	تأليف: برتراند رسل ترجمة: د. فؤاد زكريا	يونيو ٢٠٠٩
٣٦٥ - حكمة الغرب - الجزء الثاني (ط ٢) الفلسفة الحديثة والمعاصرة	تأليف: برتراند رسل ترجمة: د. فؤاد زكريا	يوليو ٢٠٠٩
٣٦٦ - التلامس الحضاري الإسلامي - الأوروبي	تأليف: د. إيناس حسني	أغسطس ٢٠٠٩
٣٦٧ - الطرق إلى الحداثة التنوير البريطاني والتنوير الفرنسي والتنوير الأمريكي	تأليف: غيرترود هيملفارب ترجمة: د. محمود سيد أحمد	سبتمبر ٢٠٠٩
٣٦٨ - الأدب الفارسي منذ عصر الجامي وحتى أيامنا	تأليف: د. محمد رضا شفيعي كدكني ترجمة: د. بسام ربابعة	أكتوبر ٢٠٠٩
٣٦٩ - العقل العربي ومجتمع المعرفة (ج١) مظاهر الأزمة ومقترحات بالحلول	تأليف: د. نبيل علي	نوفمبر ٢٠٠٩
٣٧٠ - العقل العربي ومجتمع المعرفة (ج٢) مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول	تأليف: د. نبيل علي	ديسمبر ٢٠٠٩
٣٧١ - انهيار الرأسمالية أسباب إخفاق اقتصاد السوق المحررة من القيود	تأليف: أولريش شيفر ترجمة: د. عدنان عباس علي	يناير ٢٠١٠
٣٧٢ - لماذا العلم؟	تأليف: جيمس تريفيل ترجمة: شوقي جلال	فبراير ٢٠١٠
٣٧٣ - النموذج النرويجي إدارة المصادر البترولية	تأليف: فاروق القاسم	مارس ٢٠١٠
٣٧٤ - تكنولوجيا النانو من أجل غد أفضل	تأليف: أ. د. محمد شريف الإسكندراني	أبريل ٢٠١٠
٣٧٥ - يقظة الذات براغماتية بلا قيود	تأليف: روبرتو مانغابيرا أونغر ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد	مايو ٢٠١٠
٣٧٦ - التوحد بين العلم والخيال	تأليف: لور اشريبمان ترجمة: د. فاطمة عياد	يونيو ٢٠١٠
٣٧٧ - أوديسا التعددية الثقافية (ج١) سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع	تأليف: ويل كيمليكا ترجمة: د. إمام عبدالفتاح	يونيو ٢٠١١

العنوان	المؤلف	التاريخ
٣٧٨ ـ أوديسا التعددية الثقافية (ج ٢) سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع	تأليف: ويل كيمليكا ترجمة: د. إمام عبدالفتاح	يوليو ٢٠١١
٣٧٩ ـ الإشعاع الذري واستخداماته السلمية	تأليف: د. عبدالحميد الجزار محمد عبدالمنعم صقر	أغسطس ٢٠١١
٣٨٠ ـ المعلقات وعيون العصور	تأليف: د. سليمان الشطي	سبتمبر ٢٠١١
٣٨١ ـ مدن المعرفة المداخل والخبرات والرؤى	تحرير: فرانشيسكو خافيير كاريللو ترجمة: د. خالد علي يوسف مراجعة: د.عمرو عبدالرحمن طيبة م. محمد سيد محمد مرسي	أكتوبر ٢٠١١
٣٨٢ ـ الثقافة والمساواة (ج ١) نقد مساواتي للتعددية الثقافية	تأليف بريان باري ترجمة: كمال المصري	نوفمبر ٢٠١١
٣٨٣ ـ الثقافة والمساواة (ج ٢) نقد مساواتي للتعددية الثقافية	تأليف بريان باري ترجمة: كمال المصري	ديسمبر ٢٠١١
٣٨٤ ـ الغرابة المفهوم وتجلياته في الأدب	تأليف: د.شاكر عبدالحميد	يناير ٢٠١٢
٣٨٥ ـ الحضارات في السياسة العالمية وجهات نظر جمعية وتعددية	تأليف: بيتر جي كاتزنشتاين ترجمة: فاضل جتكر	فبراير ٢٠١٢
٣٨٦ ـ وسائل الإعلام والمجتمع وجهة نظر نقدية	تأليف: آرثر آسا بيرغر ترجمة: د. صالح خليل أبوإصبع	مارس ٢٠١٢
٣٨٧ ـ مختصر تاريخ العدالة	تأليف: ديفد جونستون ترجمة: مصطفى ناصر	أبريل ٢٠١٢
٣٨٨ ـ وجه غايا المتلاشي	تأليف: جيمس لفلوك ترجمة: د. سعد الدين خرفان	مايو ٢٠١٢
٣٨٩ ـ تاريخ العلم ١٥٤٣ - ٢٠٠١ (ج١)	تأليف: جون غريبين ترجمة: شوقي جلال	يونيو ٢٠١٢
٣٩٠ ـ تاريخ العلم ١٥٤٣ - ٢٠٠١ (ج٢)	تأليف: جون غريبين ترجمة: شوقي جلال	يوليو ٢٠١٢
٣٩١ الانفجار السكاني والاحتباس الحراري	تأليف: أ. د.عبدالمنعم مصطفى المقمر	أغسطس ٢٠١٢
٣٩٢ ـ البنى الحكائية في أدب الأطفال العربي الحديث	تأليف: د.موفق رياض مقدادي	سبتمبر ٢٠١٢
٣٩٣ ـ العرقية والقومية وجهات نظر أنثروبولوجية	تأليف: توماس هايلاند إريكسن ترجمة: د.لاهاي عبدالحسين	أكتوبر ٢٠١٢
٣٩٤ ـ الغرب والإسلام الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي	تأليف: أنتوني بلاك ترجمة: د.فؤاد عبدالمطلب	نوفمبر ٢٠١٢
٣٩٥ ـ نقض مركزية المركز الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي	تحرير: أوما ناريان ساندرا هاردنغ ترجمة: د.يمنى طريف الخولي	ديسمبر ٢٠١٢

هذا الكتاب

هــذا الكتاب بتمثيله لفلسـفة بعـد حداثية، هو دفاع مستبسـل عــن التعددية الثقافية، تنضيدا لعصر ما بعد الاسـتعمار. وهو يتتبع رواسب الاستعمارية الماثلة، ويتلمس الطرق للخلاص منها ومن آفات المركزيــة الغربية التي تبلورت في العنصرية البيضاء، فيهيب بالبيض أن يعصفوا بالعنصرية البيضــاء ليكونوا ناكثين لها غادرين بها، وفي هذا إخلاصهم ومجدهم وشرفهم.

يناقش الكتاب اسـتراتيجيات الخطاب العالمي، وحقوق الإنســان ومعوقات الديموقراطية، والقضايا الشـائكة المتعلقة باللغة والقومية والهويــة والغيرية والآخر واختلاف الثقافــات والمناطق الحدودية... ويتعرض للاتجاهات الأصولية الصاعدة في الجنوب، فضلا عن نقد الحداثة والتنوير وبحث قضايا التنمية المســتدامة والبيئة... وطبيعة التقدم العلمي والتقدم الإنساني، وتطور الإبستمولوجيا ووحدة منهج العلم، وقيمه، والزعم بنمط واحد للمعرفة الكونية العامة.

اجتمعت على تأليف الكتاب ســبع عشــرة كاتبة من أنضر الوجوه المنجزة في الفكر النسوي، لهن مواقع وتوجهات مختلفة، تعطينا صورة حية نابضة لجانب من الفكر الفلســفي والواقع الثقافي في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن كندا إلى المكسيك... متوغلا في واقع اللاتين وأصول ثقافاتهم وعقائدهم، وإنجازات فلسفية جديرة بأن تستوقفنا.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 378 - 1
رقم الإيداع (2012/516)